

تأليف

شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي

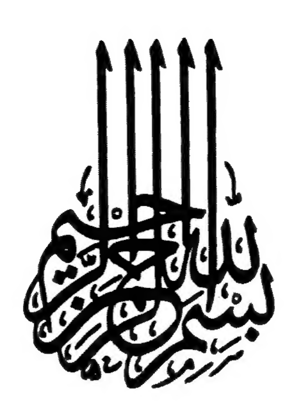
المتوفى ٥٨٧ هـ

حققه وقدم له وعلق عليه

د. عياض بن نامي السلمي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض





الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

شارع الأمير عبد الله بن عبد الرحمن (طريق الحجاز)

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - هاتف: ٤٥٩٣٤٥١ - فاكس: ٤٥٧٣٣٨١

E-mail: alrushd@alrushdryh.com

Website: www.rushd.com

فروع المكتبة داخل المملكة

★ الرياض: فرع طريق الملك فهد - غرب وزارة الشئون البلدية والقروية: هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
★ فرع مكة المكرمة: شارع الطائف - مقابل مستشفى علوي التونسي: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - ٥٥٨٣٥٠٦
★ فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠
★ فرع جدة: مقابل ميدان الطائرة: هاتف: ٦٧٧٦٣٣١
★ فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤
★ فرع أبها: شارع الملك فيصل: هاتف: ٢٣١٧٣٠٧
★ فرع الدمام: شارع ابن خلدون: هاتف: ٨١٥٠٥٦٦

وكلاؤنا في خارج المملكة

★ القاهرة: مكتبة الرشد - مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥
★ بيروت: دار ابن حزم: هاتف: ٧٠١٩٧٤
★ المغرب: الدار البيضاء / مكتبة العلم: هاتف: ٣٠٣٦٠٩
★ تونس: دار الكتب المشرقية: هاتف: ٨٩٠٨٨٩
★ اليمن: صنعاء - دار الآثار: هاتف: ٦٠٣٢٥٦
★ البحرين: مكتبة الغرباء: هاتف: ٩٥٧٨٢٣
★ الإمارات: الشارقة - مكتبة الصحابة: هاتف: ٥٦٣٣٥٧٥
★ سوريا: دمشق - دار الفكر: هاتف: ٢٢١١١٦
★ قطر: مكتبة ابن القيم: هاتف: ٤٨٦٣٥٣٣
★ الأردن: عمان - دار الفكر: هاتف: ٤٦٥٤٧٦١

مقدمة التحقيق وتشتمل على ما يلي:

- أولاً: التعريف بالمؤلف.
- ثانياً: التعريف بالكتاب المحقق.
- ثالثاً: وصف المخطوطة.
- رابعاً: منهج التحقيق.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له. أما بعد:

فإن الاشتغال بتحقيق كتب التراث من أفضل ما قطعت به الأوقات وصرفت فيه الجهود ذلك لأنه يصل حاضر الأمة بماضيها ويظهر جانباً مشرقاً من جوانب التطور العلمي التي بلغها الأجداد في العصور الغابرة حينما كانت همم العلماء مصروفة إلى النظر في قواعد الدين وأصوله والفقه فيه.

وكتاب التنقيحات الذي أقدمه للقارئ عثرت على نسخته الوحيدة في سنة (١٤٠٥هـ) عندما كنت أشتغل برسالة الدكتوراه وقد كان غرضي الأول من تصوير تلك النسخة توثيق ما نقله الشهاب القرافي في نفائس الأصول عن الشهاب السهروردي. وبعد الفراغ من رسالة الدكتوراه نصحني بتحقيقه بعض الأخوة الذين استعاروا الكتاب مني لتوثيق النصوص المنقولة عنه. ولكنني ترددت كثيراً في ذلك لسبب واحد وهو: أن مؤلف الكتاب قد أثيرت حوله شبه كثيرة وشكك كثير من كُتَّاب التراجم في عقيدته فبخلت بجهدي المتواضع على رجل طعن في عقيدته فأخذت أقرأ عنه وعن سيرته وأقرأ في الكتاب نفسه وفي كتاب المشارع والمطارحات للمؤلف نفسه. وبعد وقت طويل ذكرت الكتاب لفضيلة الشيخ عبدالله بن عبدالرحمن الغديان عضو هيئة كبار العلماء وذكرت له حال الرجل وما قيل عنه فنصحني بتحقيقه للإفادة منه لأن ما يثار من تشكيك في عقيدته لا يمنع الإفادة مما كتب إذا سلم الكتاب من الأخطاء الشنيعة المكفرة.

وذلك لأن كتب المعتزلة وغيرهم من الطوائف الضالة تملأ الأسواق مع ما فيها من آراء منحرفة ولكن لما كان بها من الفوائد ما يفوق مساوئها حققت وقرأها الناس وأفادوا منها مع التنبُّه لما فيها من أخطاء.

وبعد ذلك انشرح صدري لتحقيق الكتاب وشرعت في تحقيقه. ولما فرغت من القسمين الأولين من الكتاب طبعتهما في مجلد واحد فنفدت نسخ الكتاب على الرغم من سوء

طباعته وإخراجه. ولما منّ الله علي بإكمال القسم الثالث من الكتاب أعدت النظر فيما طبع منه وقمت بتصحيحه ثم طبعت الكتاب كاملاً. وها أنذا أقدمه للقراء راجياً أن ينفع الله به طلاب العلم وأن يكتب ما صرف فيه من جهد في ميزان حسناتي يوم القيامة.

وقد رأيت أن أسبق النص المحقق بمقدمة تشتمل على ما يلي:

أولاً: التعريف بالمؤلف. ويشتمل على ما يلي:

١- عصره.
٢- اسمه ونسبه.
٣- ولادته ونشأته.
٤- عقيدته ومذهبه الفقهي.
٥- وفاته وآثاره العلمية.
٦- آراء الناس فيه.

ثانياً: التعريف بالكتاب المحقق. ويشتمل على ما يلي:

١- تحقيق اسم الكتاب ونسبته لمؤلفه.
٢- سبب تأليفه.
٣- محتوياته.
٤- منهجه.
٥- مصادره.
٦- الكتب التي أفادت منه.
٧- تقويمه.

ثالثاً: وصف المخطوطة وعرض بعض صفحاتها.

رابعاً: منهجي في تحقيق الكتاب.

وبعد:

فحسبي أنني بذلت قصارى جهدي في إخراج هذا الكتاب في صورة تيسر الإفادة منه فإن وفقت إلى ذلك فمن الله وإن وقع تقصير فمني ومن الشيطان وأستغفر الله. والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على نبينا محمّد وآله وصحبه أجمعين.

كتبه

عياض بن نامي السلمي

الرياض: ٧/ ٦/ ١٤٢١هـ

أولاً: التعريف بالسهروردي:

١- عصره:

عاش السهروردي في القرن السادس الهجري، وعلى وجه التحديد في النصف الأخير من (٥٤٩- ٥٨٧هـ).

وهذا القرن كانت فيه البلاد الإسلامية تموج بالحروب الطاحنة، وتعج بالفتن العارمة التي لا تخبو نارها برهة من الزمن إلا وتعود أشد مما كانت عليه. وتلك الحروب تارة تكون بين المسلمين والصليبيين، وتارة تكون بين المسلمين أنفسهم.

وكانت الخلافة الإسلامية في بغداد في غاية الضعف، إذ ليس للخليفة سلطة على ملوك البلدان الإسلامية في الشام وبلاد فارس، وكان أولئك الملوك والأمراء يقتلون من أجل مطامع دنيوية، ويثب بعضُهم على بعض إذا رأى منه غرة أو ضعفاً.

وفي ذلك العصر ملك السلطان صلاح الدين الأيوبي (ت٥٨٩هـ) مصر بعد وفاة أسد الدين شيركوه سنة (٥٦٤هـ)[1]. وكان صلاح الدين وزيراً للخليفة الفاطمي في مصر، وكانت الدولة الفاطمية في غاية الضعف أيضاً. وكان العاضد (ت٥٦٧هـ) قد قرب صلاح الدين وجعله وزيراً له، فتلقى صلاح الدين أمراً من نور الدين محمود زنكي (ت٥٦٩هـ) في الشام أن يقطع الخطبة للخليفة العاضد في مصر ويخطب للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله (ت٥٧٥هـ) وذلك سنة (٥٦٧هـ)[2] ففعل صلاح الدين ذلك بعد تردد.

---

(١) النوادر السلطانية: (ص٤٠)، وتتمة المختصر: (١١٦/٢١). وقد اكتفيت بالإشارة إلى تاريخ وفاة الأمراء والسلاطين الوارد ذكرهم في مقدمة التحقيق لأن الغرض يتحقق بمعرفة عصرهم فحسب، والترجمة الكاملة لهم ليس هذا موضعها.

(٢) تتمة المختصر: (١٢١/٢).

وبعد وفاة نور الدين محمود سنة (٥٦٩هـ) استقام الأمر لصلاح الدين فلم يعد يخشى أحداً، وما لبث أن جمع بين ملك مصر والشام، وولى على ما يتبعه من بلاد الشام ملوكاً من قبله[١].

وكانت لصلاح الدين حروب دامية مع الإفرنج، وكانت كفته هي الراجحة في أغلب الأحيان[٢].

والسهروردي لم يكن له أثر يذكر في الحياة السياسية، وكان أول اتصاله بالملوك حين قدم إلى ديار بكر، والتقى بعماد الدين قرة أرسلان أمير خربوط، فأكرمه عماد الدين، وأهدى هو إليه كتابه «الألوح العمادية». ولم يطل مكثه في تلك البلاد وسار إلى حلب فأكرمه الملك الظاهر (ت٦١٣هـ) ابن السلطان صلاح الدين، وقربه في بادئ الأمر حتى كان من أمره معه ما سيأتي بيانه إن شاء الله.

أما الحياة العلمية فلم تتأثر كثيراً بتلك الحروب الطاحنة، بل كانت المدارس في العراق، والشام، ومصر، عامرة بطلاب العلم بمختلف فنونه.

وكان الملوك والأمراء الذين لاقاهم السهروردي أو عاصرهم محبين للعلم، معظمين لأهله وطلابه، يجرون عليهم الأرزاق، ويبنون المدارس والجوامع، ويقفون الأوقاف الكثيرة لهذا الغرض.

٢- اسمه ونسبه:

هو أبوالفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب شهاب الدين، السهروردي وقيل أن اسمه أحمد. وقيل اسمه أبوالفتوح[٣]. وفي طبقات الأطباء[٤] أن اسمه عمر ولم يذكر اسم أبيه.

---

(١) انظر الكامل في التاريخ: (١٢٤/٩، ١٣٠).

(٢) انظر المصدر السابق: (١٣٩/٩، ١٤٢، ١٤٤- ١٤٧، ١٥٥- ١٥٩).

(٣) وفيات الأعيان: (٢٦٨/٦).

(٤) انظر: (٢٧٣/٣).

ورجح ابن خلكان[١] أن اسمه يحيى بن حبش، وعلل ذلك بأنه وجده بخط جماعة من أهل المعرفة بالأنساب، وأخبره بذلك جماعة غيرهم لا يشك في معرفتهم فجرى على ذلك في ترجمته[٢].

وقد ضبط ابن خلكان اسم أبيه بفتح الحاء المهملة، والباء الموحدة، وآخره شين معجمة.

وضبط اسم جده (أميرك) بفتح الهمزة، وبعدها ميم مكسورة، ثم ياء مثناة من تحتها ساكنة، وبعدها راء مفتوحة، ثم كاف.

وقال: إنه اسم عجمي معناه أميِّر تصغير أمير، فالكاف التي في آخره يستعملونها للتصغير[٣].

والسهروردي: نسبة إلى سهرورد بضم السين المهملة، وسكون الهاء، وفتح الراء والواو، وسكون الراء الثانية وفي آخرها دال مهملة. وهي بلدة قرب زنجان من عراق العجم[٤].

ولادته وطلبه للعلم:

ولد السهروردي سنة ٥٤٩هـ وقيل سنة ٥٥١هـ[٥] في بلدة سهرورد المتقدم ذكرها قبل قليل وقد تعلم القراءة والكتابة وقرأ القرآن في بلدته على عادة أهل ذلك الزمان، وكان ذكياً مفرط الذكاء، حتى قيل إنه كان أحد أذكياء بني آدم المشهورين[٦].

---

(١) ابن خلكان: هو أبوالعباس أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلكان شمس الدين مؤرخ مشهور، ولد سنة (٦٠٨هـ) وتوفي سنة (٦٨١هـ)، له مصنفات أشهرها وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

انظر: ترجمته في وفيات الأعيان: (٤٢٠/٢)، والنجوم الزاهرة: (٣٥٣/٧)، وشذرات الذهب: (١٧١/٥).

(٢) انظر: وفيات الأعيان: (٢٦٨/٦- ٢٦٩).

(٣) المصدر السابق: (٢٧٣/٦- ٢٧٤).

(٤) انظر: وفيات الأعيان: (٢٠٥/٣)، ومعجم البلدان: (٢٨٩/٣- ٢٩٠).

(٥) نقل ابن خلكان أن وفاته سنة ٥٨٧هـ وعمره ٣٨سنة، فيكون قد ولد سنة ٥٤٩ وذكر ابن أبي أصيبعة أن عمره ٣٦ سنة فتكون ولادته سنة ٥٥١هـ

انظر: وفيات الأعيان: (٢٧٣/٦)، وطبقات الأطباء: (٢٧٣/٣- ٢٨٠)، وشذرات الذهب: (٢٩٠/٤)، ومرآة الجنان: (٤٣٧/٣).

(٦) راجع: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: (٢٧٣/٣- ٢٧٤)، وشذرات الذهب: (٢٩٠/٤).

وقد درس على مشايخ بلدته ولم يجد عندهم ما يروي غليله ولا ما يشبع نهمه في العلم فسافر إلى «مراغة» من أعمال أذربيجان، وهي يومئذ موطن جماعة من العلماء الأجلاء يقصدها طلاب العلم من أنحاء بلاد فارس، وكان أشهر علمائها مجد الدين الجيلي فلازمه وتتلمذ عليه وقد شاركه في التلمذة على هذا الشيخ الإمام فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ).

وقد مال السهروردي إلى دروس الفلسفة أكثر من غيرها لقوة ذكائه وقدرته على الجدل والمحاجة.

وانتقل بعد ذلك إلى أصفهان، والتقى بعلمائها وأخذ عنهم، وتضلع من علوم الدين والفلسفة، وأخذ يغشى حلقات التصوف ويقرأ كتبه، حتى جمع بين الحكمة والتصوف[1].

وكان اعتماده في التعلم على نفسه أكثر من اعتماده على مشايخه ولهذا لم نجد له مشايخ مشهورين سوى مجد الدين الجيلي. وحتى مجدالدين هذا لم يكن واسع الشهرة إذ لم أجد له ترجمة على الرغم من كثرة بحثي في كتب التراجم. والذين ترجموا للفخر الرازي ذكروه من مشايخه ولم يذكروا له ترجمة، والظاهر أنهم بحثوا فلم يجدوا له ترجمة.

٤- عقيدته ومذهبه:

لا شك أن اشتغال السهروردي بالفلسفة، وانتمائه إلى الفلسفة الإشراقية، وإيغاله فيها وإكثاره من التأليف في هذا العلم الغريب على المجتمعات الإسلامية، ثم نزعته الصوفية الظاهرة، كل ذلك قد أثار الشكوك في عقيدته، حتى اتهمه كثير من الناس بانحراف العقيدة، ووقف كثير من العلماء في وجهه وناظروه، وحكموا بإهدار دمه فقتل.

وسواء كانوا محقين في اتهامهم إياه أو مبطلين إلا أن اللوم الأكبر يقع عليه هو حيث كان يتبجح عند العامة بما عرفه من الفلسفة، وما استظهره وحفظه من اصطلاحات لا يعرفها أكثر العلماء، فكيف بالعامة؟ وهذه الألفاظ ظاهرها كفر وانسلاخ من الدين وباطنها الله أعلم به.

---

(١) راجع كتاب السهروردي- لسامي الكيالي: (ص١٦- ١٨).

ولم يكن الناس مجمعين على معاداته ومنابذته، بل كان له فيهم أتباع ومريدون ومؤيدون، قال سبط ابن الجوزي[1] «وأقمت بحلب سنين للاشتغال بالعلم الشريف، ورأيت أهلها مختلفين في أمره، وكل واحد يتكلم على قدر هواه، فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد ومنهم من يعتقد فيه الصلاح، وأنه من أهل الكرامات، ويقولون: ظهر لهم بعد قتله ما يشهد له بذلك، وأكثر الناس على أنه كان ملحداً لا يعتقد شيئاً، نسأل الله تعالى العفو والعافية والمعافاة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة»[2].

وكان من المحبين له المعتقدين صلاحه الملك الظاهر ابن السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكان الملك الظاهر حاكم حلب من قبل أبيه صلاح الدين وقد ذكر المؤرخون أنه قرب السهروردي وجعله من جلسائه. ولما قدح علماء حلب في عقيدته لم يسمع منهم حتى كتبوا لوالده صلاح الدين: أن أدرك ولدك قبل أن تفسد عقيدته، فكتب صلاح الدين لابنه الملك الظاهر أن ينفي السهروردي، فتردد واقترح أن يعقد بينه وبين خصومه مجلس مناظرة[3].

فهذا كله يدل بوضوح على أن الملك الظاهر كان من المعجبين بالسهروردي.

وقد قرأت الكتاب الذي قمت بتحقيقه فلم أجد فيه ما يقدح في عقيدة السهروردي أو يوجب الحكم بتكفيره أو قتله، بل فيه ما يشعر بخلاف ذلك كقوله في مقدمته بعد أن وصف كتابه وما أودعه فيه من العلم: «ومع هذا كل ما شغل عن مطالعة آيات الله الكبرى والسعي في تحصيل مرضاته والمداومة على قرباته تأنف عنه النفوس الفاضلة.. وكل علم يراد به غير

---

(١) سبط ابن الجوزي: هو يوسف بن قزأوغلي - أو قزغلي - ابن عبدالله أبوالمظفر شمس الدين، سبط أبي الفرج ابن الجوزي، وهو مؤرخ معروف ولد ونشأ ببغداد وانتقل إلى دمشق وتوفي فيها سنة ٦٥٤هـ من مؤلفاته: مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ومنتهى السول في سيرة الرسول ومناقب أبي حنيفة.
انظر ترجمته في: مفتاح السعادة: (٢٠٨/١)، ميزان الاعتدال: (٣٣٣/٣) وشذرات الذهب: (٢٦٦/٥)، والأعلام: (٢٤٦/٨).

(٢) وفيات الأعيان: (٢٧٣/٦).

(٣) انظر: وفيات الأعيان: (٢٧٣/٦)، والنجوم الزاهرة: (١٠/٦، ١١٤- ١١٥).

وجه الله ويرشد إلى غير بابه ويجر إلى سوى جنابه. فهو الداء الوبيل، والويل الطويل. نسأل الله أن يجعلنا من صالحي عباده وعارفي آياته»[١].

فهذا الكلام ينبيء عن تدين جم ومعرفة بالله وبما يجب له من الطاعة والعبادة ولا يصدر مثل هذا من ملحد أو مشكك.

وأما كتبه الأخرى فلم أقرأها ولم أطلع منها على شيء سوى كتاب المشارع والمطارحات فقد قرأت منه مواضع لم استدل منها على شيء يعين على الحكم عليه وذلك لأن كتبه المعروفة كلها في الحكمة والفلسفة ولست من أهل هذا الميدان فلم أستطع الخوض فيه.

وإني لن أنصب نفسي حكماً على عقيلة رجل مات وأفضى إلى عمله من مئات السنين، ولكنني أقول إن التسرع في تكفير عالم لأجل ما ينقله كتاب التراجم مع اختلافهم فيه، أو لأجل معارضة بعض العلماء له وتكفيرهم إياه قد يوقع الإنسان في خطأ عظيم.

وقد وقع للآمدي (ت٦٣١هـ) مثل ما وقع للسهروردي، حيث أفتى جماعة من فقهاء مصر باستباحة دمه ونسبوه إلى انحلال العقيدة، ومذهب الفلاسفة ولولا عناية الله للقي مثل ما لقي السهروردي[٢].

وفي بعض كتب التراجم ما يدل على أن وقوف علماء حلب ضده كان بدافع الحسد وطلب الانتقام، حيث قال ابن أبي أصيبعة[٣] «وحسن موقعه عند الملك الظاهر، وقربه وصار مكيناً عنده، مختصاً به، فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضر بكفره، وسيروها إلى دمشق..»[٤] ويقول: وصار له شأن عظيم، وبحث مع الفقهاء في سائر المذاهب، وعجزهم

(١) (ص٢) من النص المحقق.

(٢) انظر ما وقع للآمدي في وفيات الأعيان: (٣/٢٩٣- ٢٩٤).

(٣) أن أبي أصيبعة: هو أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، أبوالعباس من طبقات الأطباء وحكايات الأطباء في علاجات الأدواء. انظر ترجمته في النجوم الزاهرة (٧/٢٢٩)، والأعلام: (١/١٩٧).

(٤) عيون الأنباء: (٣/٢٧٣- ٢٧٤).

واستطال على أهل حلب فصار يكلمهم كلام من هو أعلى منهم فتعصبوا عليه وأفتوا في دمه حتى قتل..[١].

وأما مذهبه الفقهي فهو المذهب الشافعي فقد عده الشافعية منهم وترجموا له في طبقاتهم[٢] وقال ابن خلكان: «إنه كان شافعي المذهب»[٣] ولا شك أن الشافعية أعلم بمن هو من علماء مذهبهم.

٥- وفاته وآثاره العلمية:

أ- وفاته:

مات السهروردي مقتولاً سنة (٥٨٧هـ) عن ثمان وثلاثين سنة، أو ست وثلاثين سنة، على اختلاف بين المؤرخين، وكان سبب قتله أنه لما قدم حلب قربه الملك الظاهر ابن السلطان صلاح الدين الأيوبي، وكانت أخباره قد سبقته إلى علماء ذلك البلد، ولم يرضوا عن عقيدته وسيرته، فكتبوا إلى والده أن أدرك ولدك قبل أن تفسد عقيدته، وذكروا له شيئاً عن فساد معتقد السهروردي، وكان صلاح الدين يكره الفلسفة والفلاسفة لغربتها عن علوم الدين الإسلامي، وكثرة الإنحراف في علمائها، فكتب إلى ابنه أن ينفيه. ولكنه تردد في ذلك فاقترح أن يعقد بينه وبين خصومه مجلس مناظرة قبل نفيه، فأجابوه إلى ذلك، فكتب إلى والده يستأذنه فأذن له في ذلك، فعقد مجلس المناظرة، وحضره جمع غفير. وفي نهاية المناظرة أفتى علماء حلب بفساد معتقد الرجل فوقعوا منشوراً بهدر دمه[٤].

---

(١) عيون الأنباء: (٢٧٧/٣).

(٢) انظر: طبقات الأسنوي: (٤٤٢/٢).

(٣) انظر: وفيات الأعيان: (٢٧٢/٦).

(٤) انظر: وفيات الأعيان: (٢٧٣/٦)، والنجوم الزاهرة: (١١٤/٦- ١١٥).

ويقول صاحب النجوم الزاهرة: إن الأمر الذي حكموا بكفره لأجله أنهم سألوه: إنك قلت في بعض تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل. فقال: وما وجه استحالته؟ فإن الله القادر هو الذي لا يمتنع عليه شيء. فأفتوا بكفره لذلك[1].

وإذا صح أن هذا هو السبب في الحكم عليه بالكفر وإباحة دمه، فالحكم جائر، لأن السهروردي ربما يرى عدم استحالته لذاته، وإن كان مستحيلاً لأمر آخر وهو تعلق علم الله الأزلي بعدم وقوعه وإخباره بذلك، فهذا نظير ما لو قيل في أول بعثة النبي ﷺ: إن أبا لهب قادر على الإيمان مع أن الله يعلم أنه لن يؤمن وتوعده بقوله تعالى: ﴿سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ﴾.

فالإيمان ممكن من حيث هو، ولكن امتناعه بأمر خارجي، فكذلك الشأن فيما سألوا عنه.

وما أظن أن السهروردي يعجز عن الجواب عن هذا السؤال، وهو من هو في المنطق وسائر العلوم العقلية إلا أن يكون هول الموقف وكثرة المعارضين قد ألجمه عن الجواب.

وعلى كل حال فقد قضى الله أمره، وأصدر علماء حلب يومئذ منشوراً بهدر دمه، فتردد الملك الظاهر في قتله، ولكنه لم يلبث أن استجاب لفتوى علماء مملكته. ويقال إنه خيره في الطريقة التي يريد أن يقتل بها فاختار أن يسجن ويمنع عنه الماء والطعام حتى يموت ففعل به الملك ذلك. ويقال إنه خنق في سجنه حتى مات، وذلك في يوم الجمعة العاشر من ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمسمائة[2].

---

(١) انظر: النجوم الزاهرة (١١٤/٦).

(٢) انظر: وفيات الأعيان: (٢٧٣/٦)، والنجوم الزاهرة (١١٤/٦)، وشذرات الذهب: (٢٩٠/٤)، وذكر ابن خلكان قولاً آخر بأنه قتل سنة ٥٨٨هـ وقال: وليس بشيء وذكر ابن أبي أصيبعة أنه مات أواخر سنة ٥٨٦هـ (٢٧٤/٣).

ب- آثاره العلمية:

على الرغم من قصر حياة السهروردي إلا أنه قد ترك آثاراً علمية ضخمة في علوم شتى يتعجب الإنسان من قدرته على تأليفها مع كثرة أسفاره. وما لاقاه من مناوأة خصومه فمن مؤلفاته:

١- التنقيحات في أصول الفقه، وهذا هو الكتاب الذي أقدم اليوم قسمين منه للقراء.

٢- التلويحات في الحكمة، مخطوط له نسخة ناقصة مصورة بمكتبة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية برقم (٢٠٠ف).

٣- الهياكل أو هياكل النور في الفلسفة، طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة (١٢٣٥هـ).

٤- حكمة الإشراق، طبع في طهران سنة (١٣١٦هـ).

٥- المشارع والمطارحات، طبع ضمن مجموعة من الحكمة الإلهية، مطبعة المعارف في استانبول سنة (١٩٤٥م) عن النشريات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية، عني بتصحيح المجموعة (هـ كوربان) وقد اطلعت إلى النسخة المخطوطة للكتاب فقط وهي بخط واضح جداً.

٦- الألواح العمادية، وهي مطبوعة ضمن المجموعة المتقدم ذكرها، كما يقول الاستاذ سامي الكيالي[1].

٦- آراء الناس فيه:

اختلفت آراء الناس في هذه الشخصية الغريبة فكان منهم من يمدح فيسرف في المدح، ومن يذم فيبالغ في الذم.

---

(١) أنظر كتاب السهروردي -لسامي الكيالي (٤٢)

يقول سبط ابن الجوزي: «وأقمت بحلب سنين للاشتغال بالعلم الشريف، ورأيت أهلها مختلفين في أمره، وكل واحد يتكلم على قدر هواه، فمنهم من ينسبه إلى الزندقة والإلحاد، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح، وأنه من أهل الكرامات»[١].

ويقول ابن شداد[٢] فيه: «أقمت بحلب فرأيت أهلها مختلفين فيه، فمنهم من يصدقه، ومنهم من يزندقه»[٣].

ويقول السيف الآمدي: «رأيته كثير العلم قليل العقل، قال لي: لابد لي أن أملك الأرض»[٤].

وقال عنه ابن أبي أصيبعة: «كان أوحد في العلوم الحكمية جامعاً للفنون الفلسفية، بارعاً في الأصول الفلكية، جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم يناظر أحداً إلا بزّه، ولم يباحث محصلاً إلا أربى عليه»[٥].

أما المحدثون، فقد كتب عنه الأستاذ سامي الكيالي كتاباً مستقلاً رفع فيه من شأنه، وفضله على جميع علماء خصومه بالحسد، لما منحه الله إياه من الذكاء، والفطنة، واستنارة العقل، واشراق النفس، وكل ما كتبه عنه يفصح عن إعجابه بعلمه وفلسفته وتصوفه.

ومثل هذا الاختلاف يثير الشبهة ويقبض النفس، ولكن لا ينبغي أن يحول بيننا وبين الإفادة مما كتب، مع الحذر والتحرز مما قد يقع في كتبه من آراء قد تكون مجانبة للصواب.

---

(١) وفيات الأعيان: (٢٧٣/٦).

(٢) ابن شداد: هو يوسف بن رافع بن تميم بهاء الدين عرف بابن شداد وشداد جده لأمه. وقد توفي والده وهو صغير فكفله أخواله بنو شداد ونسب إليهم، وهو مؤرخ مشهور كان من ندماء السلطان صلاح الدين توفي سنة ٦٣٢هـ له كتاب النوادر السطانية، وملجأ الحكام عند التباس الأحكام، ودلائل الأحكام.

انظر ترجمته في: شذرات الذهب: (١٥٨/٥)، ومقدمة كتاب النوادر السلطانية.

(٣) شذرات الذهب: (٢٩٢/٤).

(٤) شذرات الذهب: (٢٩٠/٤).

(٥) عيون الأنباء: (٢٧٣/٣- ٢٧٤).

ومع اختلافهم في معتقده إلا أنهم لا يختلفون في أنه كان عالماً بارعاً في أصول الفقه والمنطق، وسائر العلوم العقلية.

ثانياً: التعريف بالكتاب المحقق:

لتكوين تصور مجمل للكتاب المحقق لابد من تناول العناصر التالية:

١- اسم الكتاب وتحقيق نسبته لمؤلفه.
٢- سبب تأليفه.
٣- محتوياته إجمالاً.
٤- منهجه.
٥- مصادره.
٦- بعض الكتب التي نقلت عنه.
٧- تقويمه.

١- اسم الكتاب وتحقيق نسبته لمؤلفه:

الاسم الموجود على النسخة المخطوطة هو (التنقيحات في أصول الفقه) وهذا هو الاسم الصحيح الذي اختاره مؤلفه: لأنه نص في مقدمته على اسمه فقال: «وسميته التنقيحات»[1].

وكتاب التراجم لا يختلفون في اسم الكتاب، ولا في نسبته للسهروردي إلا أنني وجدت في كتاب طبقات الشافعية[2] للآسنوي (ت٧٧٣هـ) أن اسم الكتاب «التلقيحات» وأغلب الظن أن هذا تحريف من النساخ، أو هو خطأ طباعي لمخالفته لما كتب في مقدمة المؤلف، وما كتب على النسخة المخطوطة، وما كتبه سائر كتاب التراجم الذين ترجموا للسهروردي، فإنني لم أجد من سماه بهذا الاسم سوى الإسنوي في الكتاب المذكور.

وأما نسبة الكتاب للسهروردي فلا خلاف فيها ولا إشكال؛ لأن كل من ذكر هذا الكتاب نسبه للسهروردي. وأكثر من ترجم للسهروردي نسب هذا الكتاب إليه[3] والذين نقلوا عن كتاب التنقيحات من المتأخرين نسبوه للسهروردي وسيأتي ذكر بعضهم قريباً.

---

(١) (ص٢) من النص المحقق.

(٢) انظر: (٢/٤٤٢).

(٣) انظر مثلاً: شذرات الذهب: (٤/٢٩٠).

٢- سبب تأليف الكتاب:

ذكر المؤلف في مقدمته أن سبب تأليف الكتاب هو طلب بعض طلابه وجلسائه منه أن يحرر لهم مختصراً منقحاً في أصول الفقه حيث قال: «فقد أكثرتم المعاودة ملتمسين مختصراً في علم أصول الفقه الذي هو من أنبل العلوم الدينية، متعقباً بطرائق جدلية تداولها أبناء العصر عاكفين عليها، معرضين عن غيرها من العلوم، نقلياتها وعقلياتها.. فأجبتكم بتحرير مختصر، أودعته زبداً من أصول الفقه مجردة عن الحشف، ما شانت بغث أقاويل المختلفين، وما لاثت بكثرة أمثلة المختلقين..»[1].

٣- محتويات الكتاب:

اشتمل الكتاب على أهم موضوعات أصول الفقه ولم يغفل منها شيئاً تكثر الحاجة إليه، فجاء الكتاب في مقدمة وثلاثة أقسام على النحو التالي:

١- **المقدمة**: ذكر فيها المؤلف سبب تأليف الكتاب واسمه، وألمح إلى المنهج الذي سلكه في تأليفه.

٢- **القسم الأول**: في أحوال تعرض للألفاظ بما هي ذوات معان، وللمعاني بما هي ذوات ألفاظ وفي تقاسيم أحكام ولوازمها مبادئها.

ويشتمل على ثلاثة فصول وخاتمة[2].

الفصل الأول: في تنقيح العام والخاص.

الفصل الثاني: في بقية إشارات إلى الأسماء وأقسامها، وضرب من المجمل والمبين ومجرى الألفاظ.

---

(١) (ص١).

(٢) ذكر المؤلف أنه جعله في أربعة فصول كالقسمين الآخرين ولكنه في داخل الكتاب جعل الفصل الرابع خاتمة ولم يسمه فصلاً.

الفصل الثالث: في الأمر والنهي وما يتعلق بهما.

الخاتمة: وفيها ذكر تعريف الصحيح والفاسد والباطل والعزيمة والرخصة.

القسم الثاني: في أصول الأدلة التي هي مدارك أحكام الشرع. وفيه فصول أربعة:

الفصل الأول: في الأصلين الأولين وهما الكتاب والسنة، وأمور تتعلق بهما.

وفيه تكلم عن حجية هذين الأصلين وعن مباحث النسخ، وحجية خبر الآحاد وما يتبع ذلك عن المباحث.

الفصل الثاني: في الإجماع والقياس.

وفيه كل ما يخص هذين الأصلين ماعدا قوادح القياس فقد أخرها وجعلها في القسم الثالث.

الفصل الثالث: في تزاحم أدلة وتخصيصات عموم ونحوها.

وفي هذا الفصل تكلم عن تخصيص الكتاب بسائر الأدلة. وعن حكم العام بعد التخصيص، وعن تعارض العمومين، وما يتبع ذلك من الباحث.

الفصل الرابع: في بقية أصول وموهومات أصول ونظر في الاجتهاد وفي هذا الفصل تكلم عن استصحاب وقول الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة. ثم انتقل إلى الكلام في الاجتهاد وما يتعلق به، فتكلم عن أهم مباحثه، كمسألة المصيب في الظنيات واحد أو يتعدد؟ ومسألة اجتهاد الرسول ﷺ، واجتهاد الصحابة في حياته، ومسألة تقليد المجتهد غيره من المجتهدين، وشروط المجتهد، وغير ذلك عن مباحث الاجتهاد.

القسم الثالث: في بقايا مواقف أصولية تتعلق بالاستدلال والأسئلة وسبيل الانفصال عنها.

وقد أوردها المؤلف على طريقة أهل الجدل، وجعل هذا القسم في أربعة فصول.

الفصل الأول: في المطالب وصور الحجج وما يناسبها وما يتعلق بها.

الفصل الثاني: في المشهور من التمسك بالنصوص وأسئلة وأجوبة تليق بها.

الفصل الثالث: في جمل من اصطلاحات المتأخرين وتعقيب له.

الفصل الرابع: في إيراد الأسئلة على الوجه المشهور ثم نقضها.

٤- منهج المؤلف في هذا الكتاب:

ألمح المؤلف في مقدمته إلى شيء من المنهج الذي سار عليه في كتابه، فذكر أنه تجنب الإطالة والإطناب، وكتب مختصراً محرراً خالياً من الحشو الذي لا فائدة فيه، فقال: «فأجبتكم بتحرير مختصر أودعته زُبَداً من أصول الفقه مجردة عن الحشف ماشانت بغث أقاويل المختلفين وما لاثت بكثرة أمثلة المختلفين»[١].

ثم علل سلوكه منهج الاختصار وتركه الإكثار من الأمثلة بقوله: فإن تكثير الأمثلة تأباه الطباع الكاملة، وإن مالت إليه أرذال من الطبقة السافلة لقصورهم عن فهم الضوابط واستفصال الجوامع، والاكتفاء برموز ترشد القرائح الصافية وإشارات تنبه الخواطر المشتعلة الماضية. ولم أطوله، فإن مطولات الكتب مبلدة الأفهام مبردة الأفكار[٢].

وذكر المؤلف أنه ألحق المباحث الأصولية بضوابط ومصطلحات جدلية شغف بها أهل عصره، وتطلعوا إليها على الرغم من عجز بعضهم عن إدراكها وفهمها على وجهها. يقول: «ثم شفعت نكتب الأصول بضوابط من مصطلحات أبناء العصر هي غايات مراميهم ونهايات مراقيهم، وطرزتها بقواعد ما ضبطوها لأنها نبت أرض لم يطأوها»[٣].

وقد سار المؤلف على منهج الاختصار الذي رسمه مع وفائه بأهم ما يحتاج إليه الأصولي من المباحث الأصولية والجدلية، فاقتصر في المسائل الخلافية على ذكر أهم الأقول وأعرض عن ذكر الأقوال الضعيفة.

---

(١) (ص١) من النص المحقق.

(٢) (ص١) من النص المحقق.

(٣) (ص ١- ٢) من النص المحقق.

والترتيب الذي سار عليه في ذكر مباحث الكتاب ترتيب فريد اختص به حيث بدأ بالعام والخاص، وما وجدت من بدأ بهما من المؤلفين سوى أبي بكر الجصاص (ت٣٧٠هـ) في كتابه الفصول في الأصول[1].

وسار في بحث العام والخاص على منهج خاص، فلم يقتصر على العموم اللفظي الاستغراقي المستفاد من الصيغ المعروفة، بل تكلم عن العموم المعنوي المستفاد من اللفظ المفرد وهو ما لا يمنع نفس تصور معناه من احتمال الشركة فيه.

ثم انتقل إلى الكلام عن العموم الاستغراقي، وفرّق بين العمومين فقال بعد ذكر بعض أحكام العموم المعنوي: «هذه الأحكام التي ذكرناها إنما هي للعام باعتبار عدم منع الشركة وهو الذي يضاف إلى اللفظ المفرد دون اعتبار ضميمة، فيقال لفظ عام ولفظ خاص.. فأما العموم الاستغراقي فشيء آخر وهو الذي ينسب إلى الخبر لا إلى اللفظ وحده»[2].

وقال: «العموم الخبري هو المستغرق، وهو الذي يتأتى الاحتجاج الجازم به لتعرضه لكل ما يدخل تحت المحكوم عليه، فأما الذي بمعنى عدم منع الشركة لا تعرض فيه للآحاد، ويحكم عليه بما لا يتعدى إلى الأشخاص، فلك أن تقول: السواد يمكن عليه تخصصه بالإنسان إمكاناً لا مانع عنه، وليس لك أن تقول كل سواد يمكن تخصصه بالإنسان»[3].

فالتفريق بين العمومين بالاعتبارين المذكورين مما لا تكاد تجده في كتب الأصول محرراً.

وهذا التفريق يضع أيدينا على السبب الذي لأجله اختلف الأصوليون في تعريف العام اختلافاً كبيراً، فحده بعضهم بأنه: «ما دل على اثنين فصاعداً»[4] وعرفه بعضهم بأنه: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»[5].

---

(١) انظر الكتاب المذكور بتحقيق الدكتور عجيل النشمي الطبعة الأولى.

(٢) (ص١٨- ١٩) من النص المحقق.

(٣) (ص٢٠) من النص المحقق.

(٤) هكذا عرفه إمام الحرمين في الورقات ص٣٢، والقاضي أبويعلى في العدة: (١٤٠/١)، والشيرازي في اللمع (ص١٤).

(٥) المحصول: (٥١٣/٢/١).

فالذين حدوه بأنه «اللفظ الدال على شيئين فصاعداً» نظروا إلى العام باعتبار أنه ما يقبل الشركة. والذين حدوه بأنه «اللفظ المستغرق.. الخ» نظروا إلى العام اللفظي الاستغراقي.

وقد أفرد قسماً مستقلاً لذكر كيفية نصب الحجج وإيراد الأسئلة والجواب عنها، وضمنه قوادح القياس وبعض المصطلحات الأصولية والمنطقية التي يحتاج إليها الأصولي.

ولم يفعل ما فعل غيره من ذكر قوادح القياس عقيبه ولم يغفلها كما أغفلها الغزالي وغيره.

ومنهجه في ذكر الحجج وإيراد الأدلة: أنه يذكر حجةً من حجج القول الأول إن تعددت، ثم يتبعها بالجواب عنها ومناقشتها، ثم يذكر الحجة الثانية، ويتبعها بمناقشتها.

وفي بعض المواضع يخالف هذا المنهج، فيذكر الحجج كلها، ثم يكر عليها بالمناقشة والجواب.

والاعتراضات والأجوبة يوردها بلفظ السؤال والجواب ويرمز للسؤال بحرف (س) وللجواب بحرف (ج).

وبعد الفراغ من ذكر ما لكل قول من حجج، وما أورد عليها من مناقشة، يعقب بذكر ما يصح من تلك الحجج وما لا يصح فيقول مثلاً: أما أرباب الوقف فما رد به عليه وفسخ به حججهم فصحيح.. وأما حجج أرباب العموم فالمبنية على الاستثناء حسنة ما بها من بأس وكذا الثانية[1]..

وقد يذكر المؤلف في كتابه قاعدة لا تختص بالموضع الذي ذكرت فيه، بل فيها فوائد عامة تخدم المقام الذي ذكرت فيه ولكنها لا تختص به، كما ذكر في أثناء الكلام عن العموم قاعدة في أن الألف واللام تأتي لمعانٍ أربعة وذكرها، ومنها العموم»[2].

---

(١) انظر: (ص٢٨- ٢٩)، وانظر: (ص٦١) أيضاً.

(٢) (ص٣٣- ٣٥)، وانظر: (ص٣٨- ٣٩).

وقد يذكر بعض الفوائد تحت عنوان: مباحثة أو مباحثات[1].

٥- **مصادر الكتاب:**

لم يفصح المؤلف عن مصادره في كتابه ولكن بالقراءة المتأنية تبين لي أن أهم تلك المصادر كتاب المستصفى للغزالي، فالمؤلف يعتمد عليه كثيراً في ذكر الأقوال، والأدلة وإيراد الاعتراضات، والجواب عنها، حتى إنه في بعض المواضع لا يزيد على اختصار ما في المستصفى وإيراده بعبارة موجزة. ويظهر ذلك جلياً من خلال الإحالات التي أثبتها في هوامش الكتاب، ولا أطيل على القارئ بنقل المواضع التي اعتمد فيها اعتماداً كلياً على المستصفى فإنها كثيرة.

وهو حين يشير إلى الغزالي لا يذكره باسمه بل يشير إليه بقوله: «بعض الناس» أو «بعض من يعتقد فيه» وإذا كان راضياً عن رأيه ربما سماه «أمير المتأخرين»[2].

ومن المصادر التي يعتمد عليها البرهان لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) والمعتمد لأبي الحسين البصري (ت٤٣٦هـ).

فهذه المصادر الثلاثة هي أهم مصادره مع أنه لم يصرح بالنقل عن كتاب معين.

٦- **بعض الكتب التي نقلت عنه:**

لا شك في أن أكثر المتأخرين من الأصوليين أفادوا من كتاب التنقيحات سواء صرحوا بذلك أم لم يصرحوا. ومن الكتب التي صرح أصحابها بالنقل عن السهروردي.

١- نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ) وقد نقل عنه في مواطن كثيرة منها:

---

(١) (ص٣٥- ٣٧).

(٢) (ص٩٤).

أ- نقل عن التنقيحات ما أورده السهروردي من اعتراض على تعريف الواجب بأنه «ما يذم تاركه شرعاً» فقال: قال السهروردي في التنقيحات: إما أن يكون الذام صاحب الشرع أو الشرع أو حملته والكل باطل.. الخ»[١].

وهذا النقل في التنقيحات (ص١٤٥- ١٤٦ من النص المحقق).

ب- نقل عن التنقيحات جواز الاستثناء من الجمع، وإن كان منكراً فقال: «قوله يصح أن يقال أصحب جمعاً من الفقهاء إلا فلاناً» قلنا: هذه مسألة اختلف النحاة فيها:

فمنعها الشلوبيني وأبوعمرو بن الحاجب وجماعة وقالوا: «لا يجوز الاستثناء من الجمع إلا إذا كان معرفاً.. ونص صاحب التنقيحات وغيره على جوازه»[٢].

جـ- نقل عن التنقيحات مجيء آل «للتزيين فقال: وذكر أنها للتزيين صاحب التنقيحات»[٣].

وهذا النقل في التنقيحات ص٣٣- ٣٥ من النص المحقق.

٢- البحر المحيط: لبدر الدين الزركشي (ت٧٩٤هـ).

وقد نقل عنه في مواضع منها:

أ- الإشكال الذي أورده على تعريف الواجب قد تقدم أن القرافي نقله عنه.

ونقل الزركشي الاشكال واختار أن يجاب عنه بما أجاب به السهروردي فقال: والجواب ما قاله السهروردي: نختار أن الذام هو الشارع بصيغ العموم ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ [البقرة:٢٢٩]، ﴿ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [النور:٥٥][٤].

---

(١) نفائس الأصول: (١٩٧/١).

(٢) نفائس الأصول: (٩٩٥/٢).

(٣) المصدر السابق: (١٠٨٢/٢).

(٤) البحر المحيط: (٤٤٢/١).

والإشكال المذكور وجوابه في التنقيحات (ص١٤٥- ١٤٦ من النص المحقق)، ولم يذكر ما قاله الزركشي بل اختار تعريف الواجب بأنه ما وعد بالعقاب على تركه لولا المسقط (ص١٤٦).

ب- نقل عن صاحب التنقيحات أنه نازع في قاعدة مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب من جهة أن خاصية الوجوب العقاب على الترك ولا يعرف العقاب من ذلك.

وضعفه الزركشي فقال: «وهو ضعيف لما فيها من الاستلزام»[١].

ومراده أن كون الواجب لا يتم إلا بفعل معين يستلزم أن يكون ذلك الفعل واجباً يعاقب عليه، فالعقوبة عرفت من جهة أنه يلزم من ترك مقدمة الوجب ترك المتوعد عليه بالعقاب، فيكون ترك المقدمة متوعداً عليه بالعقاب. وما نقله عن التنقيحات ورد فيه بمعناه[٢].

ج- نقل عن السهروردي أن الخلاف في قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لفظي. ولم يوافقه بل قال: «زعم السهروردي أن الخلاف لفظي يرجع إلى تفسير الوجوب بماذا؟ والحق أنه معنوي»[٣].

وما نقله عن السهروردي ورد في التنقيحات[٤].

٧- **تقويم الكتاب:**

أ- مميزات الكتاب:

يمتاز كتاب التنقيحات بميزات أهمها:

١- أنه على الرغم من اختصاره فهو قد اشتمل على أهم موضوعات أصول الفقه، وما يحتاجه الأصولي من طرائق إيراد الأسئلة والأجوبة، ونصب الحجج النقلية والعقلية، ولخص ذلك كله مع ما فيه من خلاف واستدلال بما يغني عن المطولات.

---

(١) البحر المحيط: (٥٦٧/١).

(٢) انظر النص المحقق: (ص١٥٨).

(٣) البحر المحيط: (٥٨٦/١).

(٤) انظر: (ص١٥٧) من النص المحقق.

٢- أهمية التعقيبات التي يوردها المؤلف على الأقوال والاستدلالات، والأجوبة التي ينقلها عن غيره.

٣- جرأة المؤلف في إيراد ما يراه وعدم تهيبه من الإنكار على كبار الأصوليين كالباقلاني والغزالي[١].

٤- وقوفه عند مواطن الإشكال وتحرير الكلام فيها وتنقيحها حتى تكون جلية ظاهرة.

ب- المآخذ عليه:

الكتاب على الرغم من قيمته العلمية الكبيرة إلا أن عليه مآخذ أجملها فيما يلي:

١- تأثر المؤلف في كتابه بالمنطق وإيغاله فيه، واعتماده على أسلوب المناطقة في نصب الحجج ونقضها.

٢- عدم نسبة الأقوال إلى قائليها غالباً. وهذا وإن كان الحامل عليه الاختصار إلا أن إسناد القول إلى قائله أولى من قوله: بعضهم أو قال بعض الناس. أو قال بعض من يعتقد فيه، إلى غير ذلك من العبارات التي يكثر منها حين ينقل عن غيره[٢].

٣- مخالفة بعض عباراته للمشهور عند النحاة كحذفه الفاء من جواب أما. وهذا تكرر في الكتاب كثيراً، كقوله: «فأما الذي بمعنى عدم منع الشركة لا تعرض فيه للآحاد»[٣]. وقوله: «فأما الأول إنما استحسن فيه الاستفهام لكثرة مجاري التجوزات»[٤].

ثالثاً: وصف النسخة المخطوطة:

عندما عثرت على النسخة الفريدة لكتاب التنقيحات كنت أظن أنني سأجد للكتاب نسخاً أخرى، لأن أهمية الكتاب وشهرته توحي بذلك. ولما عزمت على تحقيقه شرعت في البحث

---

(١) انظر مثلاً: (ص٢٩، ٥١، ١٦٣).

(٢) انظر مثلاً: (ص٢٧، ٤٣، ٥٠، ١٦٣، ٢٦٥) وفي مواضع كثيرة.

(٣) (ص٢٠) من النص المحقق.

(٤) (ص٢٥) من النص المحقق.

عن نسخة أخرى له في مكتبات مصر، وتركيا، والمدينة، والرياض، ومكة المكرمة فلم أعثر على شيء. واطلعت على فهارس بعض المكتبات الأجنبية فلم أجد شيئًا، فعزمت على إخراج الكتاب على نسخة واحدة خشية أن تتلف هذه النسخة أو تذهب فيتعذر الاطلاع عليه.

وهذه النسخة مكتوبة بخط مشرقي واضح، وهي مقابلة على نسخة أخرى أثبت مقابلها الفوارق بين النسختين على الهامش.

وهذه النسخة مكتوبة في رمضان سنة (٧٩٣هـ).

وعدد أوراقها (١٦٣) ورقة.

وناسخها هو إبراهيم بن نباته.

وعدد الأسطر في كل صفحة (١٩) سطراً.

وعدد الكلمات حوالي (١١) كلمة.

وناسخها لا يعتني بالنقط. ولهذا يكون اللفظ محتملاً أحياناً.

وبعض الكلمات تضبط بالشكل فقد يكون الضبط من الناسخ نفسه، وقد يكون من قارئ متأخر، وعلى بعض الألفاظ الغامضة المعنى إشارة تشعر باستشكال الناسخ أو القارئ المتأخر للفظ.

وهذه النسخة عثرت عليها في إجازة نصف العام من سنة (١٤٠٥هـ) في المكتبة السليمانية في استامبول عندما كنت أشتغل برسالة الدكتوراه وهي من محتويات مكتبة فاتح بتركيا تحت رقم (١٢٥٩).

رابعاً: منهج التحقيق:

لا شك أن الهدف الأول من تحقيق كتب التراث هو إخراج الكتاب المخطوط في الصورة التي أرادها مؤلفة أو أقرب ما تكون إليها. ولتحقيق هذا الهدف سلكت المنهج الآتي:

١- حاولت جهدي أن أحافظ على نص المؤلف ولا أعدل عنه إلا حين أجد اللفظ خطأ بيناً لا يمكن حمله على محمل صحيح.

٢- إذا وجدت لفظاً بين الخطأ صوبته مستعيناً على ذلك بمصادر المؤلف أو بالنسخة المقابلة على نسخة الأصل التي أثبت مقابلها الفروق بينها وبين الأصل، وأشير في الهامش إلى ما في الأصل وأبين وجه الخطأ فيه إن احتاج إلى بيان.

٣- إذا رأيت العبارة بحاجة إلى زيادة لفظ زدته وجعلته بين معقوفتين هكذا [ ] ونبهت في الهامش على ذلك.

٤- إذا وجدت في هامش الأصل زيادة مناسبة من النسخة المقابلة على الأصل أثبتها في الصلب بين معقوفتين هكذا [ ] وإذا كان ما في الهامش استدراكاً من الناسخ وضعته بين قوسين هكذا ( ).

٥- الأخطاء الإملائية أقوم بتصحيحها دون الإشارة إلى ذلك إلا إذا كان الرسم الإملائي ينبيء عن الإعراب، فإذا وجدته خطأ في الأصل صوبته وأشرت إلى ما في الأصل في الهامش.

٦- وثقت ما نقله المؤلف عن غيره من العلماء بالرجوع إلى كتبهم إن وجدت أو إلى كتب علماء مذهبهم، ولا ألجأ إلى غيرهم إلا عندما لا أجد النقل عند علماء المذهب. أما إذا لم يسمِّ من نقل عنه فإني أكتفي بتوثيقه من أي مرجع، مع الحرص على قدم المرجع ما أمكن، وغالباً ما يكون في مقدمة المراجع المستصفى لكونه أهم مراجع الكتاب.

٧- ربطت الكتاب بمصادره الأصلية فأشرت إلى مواضع بحث المسائل التي بحثها في أمهات كتب الأصول، ولم أثقل الكتاب بكثرة المراجع في المسائل المشهورة.

٨- علقت على عبارة المصنف شارحاً وموضحاً حين أجد الحاجة تدعو إلى ذلك، كما علقت على المواضع التي أرى أن المصنف جانبه الصواب فيها.

٩- وضعت عناوين للمسائل التي لم يضع لها المصنف عنوانا، وجعلت العناوين التي وضعتها بين معقوفتين لتتميز عمّا وضعه المؤلف.

١٠- أشرت إلى نهاية كل ورقة من الأصل المخطوط برقم في الصلب مع الإشارة في الهامش إلى رقم الورقة.

١١- عزوت الآيات الواردة في النص إلى سورها وبينت رقم الآية.

١٢- خرجت الأحاديث والآثار من كتب الحديث المشهورة، ونقلت ما ذكره علماء الحديث فيها من تصحيح أو تضعيف، مع الاختصار في ذلك لأن أكثر الأحاديث مما يكثر وروده في كتب الأصول فهي مخدومة.

١٣- عزوت الأبيات الشعرية إلى قائليها، وبينت مصادرها.

١٤- ترجمت للأعلام الواردة في النص ما عدا الخلفاء الأربعة والأئمة الأربعة، وعرفت بالطوائف والفرق غير المشهورة.

١٥- شرحت المصطلحات الأصولية والمنطقية التي رأيت الحاجة تدعو إلى شرحها.

١٦- شرحت الألفاظ الغريبة وضبطت بالشكل ما يحتاج إلى ضبط.

١٧- وضعت فهارس عامة تشتمل على:

أ- فهرس الآيات.

ب- فهرس الأحاديث والآثار.

ج- فهرس الأعلام.

د- فهرس مراجع التحقيق.

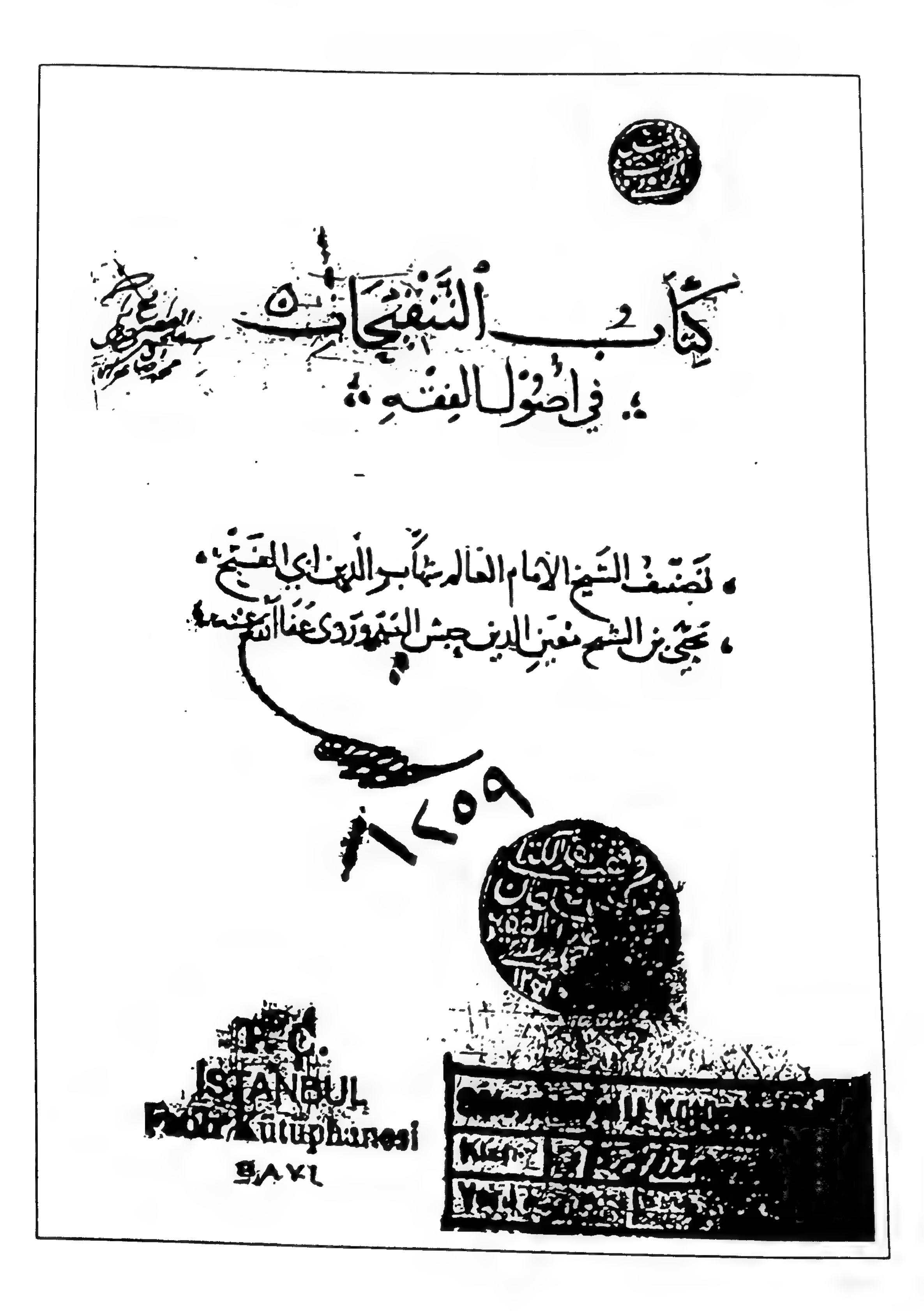
هـ- فهرس الموضوعات.

وفي الختام يسرني أن أشكر كل من كان له أدنى إسهام في إخراج الكتاب وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم.

صورة المخطوطات

نماذج من المخطوطة الأصلية





كتاب التنقيحات

في أصول الفقه

تصنيف الشيخ الإمام العالم شهاب الدين أبي الفتوح

يحيى بن الشيخ نعين الدين حبش السهروردي عفا الله عنه

١٢٥٩

بسم الله الرحمن الرحيم ولا قوة إلا بالله
الحمد لله والصلاة على المصطفين من عباده وخصوصاً على محمد
وآله أجمعين وبعد فقد أكثر من المعاودة ملتمسين
مختصراً في علم أصول الفقه الذي هو من أنبل العلوم الدينية
متعلقاً بطرفين صدليه تداولها أبناء العصر عاكفين عليها
معرضين عن غيرها من العلوم نقليها وعقليها وقد أفضى بهم



التوغل فيها إلى الشروع في ذا الآن ترعرع أثل نفسه ترعزع معاطف
الأغصان بصرصرات العاصفات وتضطرب بأدنى نظرة اضطراب
نسائج العناكب بخطوات العاصفات لم تشهد لأكثرها شاهد
نقلي ولا برهان عقلي فهي كما يقال لا عقل ولا قرآن فهي إنما
كأشباح خلت عن الأرواح يخال لها حياة وإن لها حياة ونطق
بها حراك وما بها حراك فما هي إلا كتماثيل منبعثة أو لسماع مستمعة
فأجبتكم بتحرير مختصر أودعته زبداً من أصول الفقه مجردة
عن الحشو ما شابت ببعث أقاويل المختلفين وما لا يثبت بكثرة
أمثلة المختلفين فإن تكثير الأمثلة تأباه الطباع الكاملة وإن
مال إليه أرذال من الطلبة لما غلبه التصور لعجزهم عن تفهم
الضوابط واستعمال الجوامع والاكتفاء برموز ترشد القرائح
الصافية وإشارات تنبه الخواطر المشتعلة الماضية ولم
أطوله لأن مطولات الكتب مملة للأفهام مبددة

نقلي ولا برهان

شفاء فقيام النائبة ثم اشتراط قيام النائبة يماثل لوافقها محا ونفيا
فما يشترط في القيام بالحاجة لو اشترط بقاء قيام كل بالاخر
جاز كالدور لا يتوقف على البقاء بل ينبغي ان يبنى على سبق الوجود
ابعد طلبنا وهذه الطريقة في القسم اما بعضها الشيخ محمد
الناشي في ابناء الصلاة واعلم ان جزء العلة لا يلزم ان يكون
له اثر في الحكم ولا دلالة واذا انعدمت العلة بجملتها وفي اجماع
العشر والخراج على اصحاب الشافعي الخراج بالارض والعشر
الخراج لو وقف عليه وفي القطع والضمان على القطع بالسرقة
والضمان بالاتلاف واعلم ان ما يقول الركن يسقط بالعجز دون
الشرط لا يعقل اما ان يكون الركن ماخوذا جزءا خارجا فان كان
جزءا لا يجب ان يعتقد ان الماهية يتحقق ههنا دون الجزء الماخوذ
في حد لا يتصور دونه على الذي يحصل دونه ووقوع اسم واحد
عليهما بالاشتراك والصلاة على ما تركب من الاركان المشهورة
وعليها معلقها المريض الساقط قواه بمجرد ايماء بالاشتراك الاسم
والجمهور وهو الاظهر ولا يشتركان في الحقيقة اصلا لكن
لا يفهما عن الشيء والخارج الذي يتوقف عليه الشيء ولا ينشرط
ان هو الشرط على ما حققناه فاذا صح دونه بعض الشرط ساقط عند
العجز بما اذا صح انك لما قلت ان الشرط لا يسقط بالعجز عاد
الى الاشتراك فتم ما لم نستقصه . هذا اخر ما اردناه اوقد

الافتكار، ثم شحنتُ كتب الأصول بضوابط من مصطلحات أبناء
العصر من قانات مراميهم وبنات أفهامهم وطرزتها بقواعد
ما ضبطوها إلا أنها تناقض ما ربطوها. قال لنا [illegible] للمحاسن
[illegible] للمعاند. ولا تعرف [illegible] الأمر كثرة تصفح
للكتب بإحاطة بمغازيها. وإذ ذاك كثر مبانيها. وعرف
أن الأصل ينمو بالثمرة، ولا كل صدر [illegible]. وسميته التنقيحات
ونبهت [illegible] على كل ما شغل عن ملاحظة [illegible] إيناسه الكثرة [illegible]
[illegible] بتحصيل بيانه والمداومة على قراءته [illegible] عن النفوس
[illegible] انه الابطال عن التشبه [illegible] والكاتبات
[illegible] وكل علم [illegible] غير [illegible] انه [illegible]
[illegible] نحو [illegible] والويل الطويل
[illegible] من صاحب علته ومقارن [illegible]
[illegible] عليه [illegible]

القسم الأول في أحوال تعرض للألفاظ بما هي دلالات معاني
وللمعاني بما هي مدلولات الألفاظ ومن تقاسيم الأحكام ولوازمها وما يتبعها
وفيه فصول أربعة. الفصل الأول في تقسيم [illegible]
والتنبيه على بعض ما ذكر فيه وتمييز [illegible] من [illegible]
اعلم أن ما لا يختلف لغة دون لغة [illegible]
العقل الصريح أن كل لفظ [illegible] أن [illegible]

163

آخر الغرض بحمد الله وعونه

والحمد لله وحده وصلى الله على
سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
تسليما
علقه ابرهيم بن ناصح بن محمد اسعده الله وعفا عنه
في شهر رمضان المعظم سنة ثلث وسبعين





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله والصلاة على المصطفين من عباده، وخصوصاً على محمّد وآله أجمعين.

وبعد:

فقد أكثرتم المعاودة ملتمسين مختصراً في علم أصول الفقه، الذي هو من أنبل العلوم الدينية، متعقباً بطرايق جدلية، تداولها أبناء العصر عاكفين عليها، معرضين عن غيرها من العلوم، نقلياتها، وعقلياتها، وقد أفضى بهم التوغل فيها إلى الشروع في خيالات تتزعزع بأقل نفثة تزعزع ضعاف الأغصان بصدمات القاصفات، وتضطرب بأدنى نظرة اضطراب نسايج العناكب بسطوات العاصفات، لم يشهد لأكثرها شاهد نقلي ولا برهان عقلي[1] فهي كما يقال: لا عقل ولا قرآن، تراها كأشباح خلت عن الأرواح، تخال لها حياة وأنى لها حياة، وتظن بها حراكاً وما بها حراك ما هي إلا كتماثيل ببيعة، أو كسراب بقيعة.

فأجبتكم بتحرير مختصر، أودعته زبداً عن أصول الفقه مجردة عن الحشف، ما شانت بغث أقاويل المختلفين، وما لاثت بكثرة أمثلة المختلفين، فإن تكثير الأمثلة تأباه الطباع الكاملة، وإن مالت إليه إرذال من الطبقة السافلة، لقصورهم عن فهم الضوابط، واستفصال الجوامع، والاكتفاء برموز ترشد القرايح الصافية، وإشارات تنبه الخواطر المشتعلة الماضية، ولم أطوله لأن مطولات الكتب مبلدة الأفهام[2]، مبردة[3] الأفكار، ثم شفعت نكت الأصول بضوابط من مصطلحات أبناء العصر، هي غايات مراميهم، ونهايات مراقيهم، وطرزتها بقواعد ما ضبطوها، لأنها نبت أرض لم يطأوها[4] فالتأم جامعاً للمحاسن، معدناً للمعادن،

---

(١) في الهامش أشار الناسخ إلى أنه في نسخة أخرى بلفظ «نقل ولا برهان».

(٢) في الهامش «الأزمان» وأشار الناسخ إلى أنه لفظ نسخة أخرى.

(٣) نهاية ق١.

(٤) في الأصل «لم يطوها».

ولا يعرف قدره إلا من كثر تصفحه للكتب فأحاط بمغازيها وأدرك كنه مبانيها وعرف أن لا كل سوداء تمرة ولا كل صفراء خمرة[١] وسميته **التنقيحات**.

ومع هذا كل ما شغل عن مطالعة آيات الله الكبرى، والسعي في تحصيل مرضاته والمداومة على قرباته تأنف عنه النفوس الفاضلة أنفة الأبطال عن التشبه بالناعمات الخنس[٢]، والكانسات الحيض. وكل علم يراد به غير وجه الله ويرشد إلى غير بابه ويجر إلى سوى جنابه فهو الداء الوبيل، والويل الطويل، نسأل الله أن يجعلنا من صالحي عباده وعارفي آياته وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

---

(١) هذا إغراق في الثناء على مؤلفه وما ينبغي أن يصنع ذلك.

(٢) في الصلب كتبها الناسخ (الخفض) ثم صححها في الهامش كما أثبتها.

القسم الأول
في أحوال تعرض للألفاظ بما هي
ذوات معان وللمعاني بما هي ذوات ألفاظ،
وفي تقاسيم أحكام ولوازمها ومبادئها وفيه فصول أربعة[١].

- **الفصل الأول: في تنقيح العام والخاص**
- **الفصل الثاني: في بقية إشارات إلى الأسماء وأقسامها وضرب من المجمل والمبين ومجرى الألفاظ.**
- **الفصل الثالث: في الأمر والنهي وما يتعلق بهما من مباحثهم**
- **الخاتمة.**

---

(١) كذا في الأصل. ولم يذكر المصنف إلا ثلاثة فصول وخاتمة. والظاهر أنه كان يعتزم أن يجعل الخاتمة فصلاً رابعاً ثم نسي حين بلغ موضعها فسماها خاتمة.

الفصل الأول

في تنقيح العام والخاص

ولنقدم على تلخيص ما ذكر فيه وتمييز الغث من السمين مقدمة.

اعلم أن ما لا يختلف بلغة دون لغة، بل تحكم به فطرة العقل الصريح، أن كل لفظ دال، فإما أن يكون نفس تصور معناه يمنع احتمال الشركة، أو لا يمنع. وهذا الحصر ضروري. فمن الناس من اصطلح على الذي نفس تصور معناه لا يمنع احتمال الشركة بالعام، وما منع ذلك بالخاص.

فالأول[1] كالإنسان، والثاني كزيد، وكل ما أشير إليه، وزيد لا يحتاج في التخصيص إلى الإشارة ، فإنه اسم المتخصص لا بالإشارة، بل «الإنسان» يتشخص بحسب صحة الإشارة[2] ولم يلحق هذا العموم بالأول بسبب الألف واللام، فإن «ولد آدم» عام بهذا الاعتبار، أي لا يمنع الشركة بمفهومه، وليس فيه الألف واللام، بل هذان لا يوجدان في غير العربية من اللغات، وتوجد [مكانهما][3] فيها ألفاظ دالة دون ما يقوم مقامها على معنى يصح فيه شركة كثيرة. وما يتعلق بالألف واللام سنشير إليه فيما بعد.

ولك أن تعلم أن شركة زيد وعمرو في الإنسانية في مجرد الاسم، وليس وقوع الإنسان على زيد وعمرو كوقوع اسم على أشخاص يتسمون به، فإن زيداً لم يسم باسمه لأنه إنسان أو أسود أو أبيض، بل لأنه هو، فإذا رأيت رجلاً لم تره بتة، ولم تسمع أنه يقال له إنسان، فتحكم[4] بأنه إنسان دون الحاجة إلى مساءلة واستخبار فيه وأمثاله، ولم تعلم أنه يسمى زيداً

---

(١) في الهامش «بل مثل» وهو لفظ نسخة أخرى مقابلة على الأصل.

(٢) كان يقال: هذا الإنسان فعل كذا.

(٣) زيادة مناسبة من هامش الأصل وهي من نسخة أخرى.

(٤) في الأصل بالمثناة التحتية، وما أثبته هو الملائم لسياق الكلام حيث قال «رأيت».

أو جعفر[١] ما لم تسأل، فإنك يتمثل لك مما شهدت من الناس أو الأسود صورة كلية تطابق كل إنسان وأسد، وكل ما تشاهده بعد تمثلهما تحكم[٢] عليه بهما ولم تتمثل لك من زيد لقيته أو جعفر صورة تطابق كل متسم[٣] بأحدهما لتحكم[٤] بها عليهم.

فإذا عرفت هذا، وفرقت بين وقوع لفظة الليث على الأسد وبين وقوعه على شخص إنساني يسمى به، وأنه بالاعتبار الأول لا يمنع الشركة، وبالاعتبار الثاني يمنع الشركة، وأن المفهوم مختلف في الاعتبارين، فيتبين لك فساد قول من يقول: إن العموم من عوارض الألفاظ لا غير، بل إنما هو باعتبار المعاني، واسم الليث متفق في المفهومين المختلفين، وما صح العموم في أحدهما، وصح في الآخر. فلو لم يكن باعتبار المعنى للزمت التسوية في المنع أو عدم المنع، لاتحاد الصيغة[٥].

---

(١) في الأصل «جعفراً» بالتنوين والصواب منعه من الصرف للعلمية والعجمة.

(٢) في الأصل بالمثناة التحتية وما أثبته هو المناسب للسياق.

(٣) في الهامش «مسمى» وأشار الناسخ إلى أنه لفظ نسخة أخرى.

(٤) نهاية ق٢.

(٥) مسألة العموم أهو من عوارض الألفاظ فقط والمعاني؟ من المسائل التي كثر كلام العلماء فيها والمشهور أن فيها ثلاثة أقوال: الأول: أن العموم من عوارض الألفاظ ولا يعرض للمعاني أي لا توصف المعاني بأنها عامة إلا مجازاً وهو رأي الأكثر. والثاني: أن المعاني توصف بالعموم حقيقة كالألفاظ. والثالث: أن المعاني لا توصف بالعموم حقيقة ولا مجازاً، وهذا قول ضعيف لم ينسب لأحد من العلماء المعتبرين.
والتحقيق أن العموم بمعنى شمول أمر واحد لمتعدد توصف به المعاني ابتداء والألفاظ تبعاً لأنها قوالب لتلك المعاني. أما العموم بمعنى تناول اللفظ لأفراد كثيرة فتوصف به الألفاظ ابتداء. وهو العموم الاصطلاحي، وهو أخص من العموم المطلق. والمصنف أثبت في هذا الكتاب أن قول من قال العموم من عوارض الألفاظ لا غير قول فاسد وأن العموم توصف به الألفاظ باعتبار معانيها.
وأفضل من رأيته حقق هذه المسألة وانتهى فيها إلى ما ذكرته آنفاً العلامة محمّد بخيت المطيعي في سلم الوصول فإذا أردت بسط الكلام في المسألة فارجع إلى ما قاله في الكتاب المذكور وهو مطبوع مع نهاية السول (٢/٣١٣-٣١٤).

ولا تغفل عن تفرقة بين ما يقال: لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه، وبين ما يقال: لفظ شركة الكثيرين فيه، فإنه إن كانت صحة الشركة بحسب المعنى، فاللفظ يسمى -باعتبارها- عاماً وينقسم إلى المتواطيء[١] والمشكك[٢] لخلوه عن شرطيهما[٣].

وإن كانت الشركة في مجرد الاسم، أي لا باعتبار شركة في مفهومه فيسمى اسماً مشتركاً[٤]. والاشتراك في الاسم وحده لا يوجب اشتراكاً في حكم، فإذا قيل: الذهب عين، وكل عين باصر[٥] ليلزم أن الذهب باصر، لزم المحال، لاختلاف معنى العين، وإذا قيل في أقيسة التشبيه[٦] أن الذهب عين فوجب أن يبصر به قياساً على العضو الباصر فإنه عين أيضاً، وجدت[٧] تفرقة بينه وبين قولك، تصرف صدر عن الأهل في المحل فيصبح قياساً على بيع كذا، فليس أن كليهما جمع بين صورتين بمجر اللفظ، إذ يرتفع الفرق، بل الفرق: أن الجمع الأول بمجرد الاسم دون شركة معنوية، والثاني ليس بمجرد اللفظ، بل بشركة معنوية، واشتركا في لزوم العموم إن كان بمجرد اللفظ[٨] واختص الصورة الثانية بالعموم المعنوي، فإلغاء الأول واعتبار

---

(١) المتواطيء: هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده على السوية كالإنسان. فإنه يطلق على كل إنسان وأفراده في الخارج متساوية في معناه وهو الإنسانية. التعريفات (١٧٥).

(٢) المشكك: هو الكلي الذي لا يتساوى صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر كالوجود بالنسبة لواجب الوجود والمحدث. وكالضوء بالنسبة للسراج والقمر، التعريفات (١٩٢).

(٣) الضمير يعود إلى المتواطيء والمشكك فإن شرط الأول التساوي بين أفراده وشرط الثاني الاختلاف بينها.

(٤) في هامش الأصل (أسماء مشتركة) وهو لفظ نسخة أخرى كما أشار الناسخ. والمشترك: هو اللفظ الموضوع لمعنيين فأكثر مختلفين بالحقيقة. راجع: المحصول (٣٥٩/١/١).

(٥) في الهامش «باصرة» وهو لفظ نسخة أخرى مقابلة على الأصل.

(٦) في الهامش «الشبه» وهو لفظ نسخة أخرى كما أشار الناسخ.

(٧) في الأصل «ووجدت» والصواب حذف واو العطف لتكون الجملة واقعة في جواب إذا.

(٨) أي لو كان العموم بمجرد اللفظ وأنه من صفات الألفاظ فقط لكان كل منهما عاماً، ولكن الصورة

=

الثاني دليل اعتبار العموم بحسب المعنى لا بحسب اللفظ. ولنذكر -في أمور يحتاج إليها في تصور العموم والخصوص، وفي ضروب من الغلط فيها- قواعد:

قاعدة: وقد عرض للناس هنا حيرة بسبب أنهم غفلوا عن الاعتبارات العقلية، والمعاني الذهنية، فإن طائفة من الناس لما رأوا اسم اللون واقعاً على السواد والبياض وكان من البين امتناع وجود لونية واحدة حاصلة فيهما جميعاً، فألجأهم ذلك إلى دعوى أن الشركة في مجرد اسم اللون فإن معنى واحداً مشتركاً ممتنع كونه بعينه في شيئين، وطائفة رأت أن اسم اللون لا يقع على ما تحته من السواد والبياض، كوقوع العين على ينبوع الماء والعضو الباصر، فامتنعت[1] عن دعوى الاشتراك المحض، وانثنت إلى الاعتراف بالعموم المعنوي، ثم لما باحثت عن المعنى المشترك بين مثل السواد والبياض فما أمكن تصديق معنى واحد في محلين، ولا الاشتراك فيما يخص أحدهما، ولا الاشتراك فيما يخص كل واحد منهما فقنطت من[2] دعوى وجود أمر مشترك لأنه على تقدير الوجود لم يخل عن[3] الأحوال الثلاثة[4] الممتنعة وامتنعت عن التصديق بالعدم، إذ لا شركة للموجودات فيما هو معدوم، فإنه لا يكون حينئذ فيه شركة بل عدم شركة. وقد قيل: إن فيه شركة فكان يلزم[5] منه محال. فحكمت بأن الاعتبارات العامة لا موجودة ولا معدومة، ثم لما أبت إلى الخصوص رأت أن نفس

-الثانية هي التي فيها العموم من حيث المعنى فإلغاء القياس الأول المبني على التشابه في اللفظ واعتبار القياس الثاني المبني على التشابه في المعنى يدل على أن العموم بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا تصح دعواهم إن العموم عن عوارض الألفاظ فقط.

(١) في الأصل (امتنعت).

(٢) في الهامش (عن) وهو لفظ نسخة أخرى.

(٣) في الهامش (من) وهو لفظ نسخة أخرى.

(٤) نهاية ق٣.

(٥) في الهامش (فيلزم) وهو لفظ نسخة أخرى.

الاختصاص إن كان أمراً في الأعيان يلزمه اختصاص محله[١]، ثم لا يكون اختصاص أمر بشيء نفس هويته، بل أمراً لاحقاً، فكان يلزم أن يكون للاختصاص اختصاص إلى غير نهاية، فحكمت بأن ما به التخصيص والامتياز أيضاً غير موجود ولا معدوم، ورأت السواد والرائحة والطعم في محل واحد كالمسك مثلاً، فلم يتحقق الامتياز بالمحل لاتحاده فيها، وقد اشتركت في معنى العرضية، فاحتاجت إلى فارق، وما أمكن أن يكون عرضاً آخر ليشاركها[٢] في العرضية للتسلسل[٣] فآبت فيه إلى الحكم على خصوص مطلقاً بأحوال لا توصف بالوجود والعدم.

مباحثة: وإنما أفضى الأمر بهم إلى ما أفضى -أعني الفريقين- لذهولهم عن الاعتبارات العقلية والمعاني المنفردة في الأذهان. فالأولون لما لم يتنبهوا أولا فلما أتوا إلى الجمع بين الصورتين -وما كفى مجرد اللفظ، ولم يلزم من تسمي شخص بكليب أن يكون نباحاً ذا ذنب- حاروا أو كانوا أخذوا مثلاً وجود الشيء نفسه فجاءوا إلى مسألة الرؤية، فقالوا: ليس صحة رؤية الجوهر لجوهريته، وإلا لما[٤] رئي العرض، ولا العرض لعرضيته، وإلا لما رئي الجوهر، فليس إلا لما يجمعهما وهو الوجود فلزم -ضرورة كون الوجود جامعاً- أن يكون غير نفس كل واحد من المفترقين، إذ لا يجمع عين ما به الافتراق فلزم الشمول المعنوي، وتزلزلت القواعد. ثم تمادى بهم الأمر حتى أبطلوا تنويع الأعراض[٥]، زاعمين أن الأعراض كلها نوع واحد، فلما حقق الحال عليهم -(لصحة)[٦] اجتماع الرائحة واللون في محل،

---

(١) في الهامش (بمحله) وهو لفظ نسخة أخرى كما أشار الناسخ.

(٢) في الهامش (فيشاركها) وهو لفظ نسخة أخرى كما أشار الناسخ.

(٣) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، والتسلسل الممتنع عند الحكماء هو ما كان الترتيب فيه طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات أو وضعياً كالتسلسل في الأجسام. (التعريفات ٤٩).

(٤) في الهامش (ما) وهو لفظ نسخة أخرى.

(٥) في الأصل (الاعتراض).

(٦) كذا في هامش الأصل وهو لفظ نسخة أخرى. وفي الأصل (فصحه).

وامتناع حصول لونين وسوادين. فامتناع اجتماع الآخرين وصحة الأولين لماذا كان بعد اتحاد النوع في الصور الثلاثة؟ ولازم الحقيقة النوعية[1] يتفق بالضرورة في أشخاصها، فيلزم عموم الامتناع أو عموم الإمكان- حاروا[2].

س: قيل في الأخيرين كان امتناع للضدية أو المثلية[3]؟

ج: هي نفس امتناع الاجتماع عندكم، فكيف عللتم الشيء بنفسه؟ ثم هب أن الاعتبار مختلف يعود الكلام إلى نفس الضدية. وعروضها للأخيرين للازم[4] الماهية فيتفق في الكل، أو لعارض غريب فيجوز زواله ليجتمع السواد والبياض في محل.

ثم لما رسموا المثلين بأنهما «اللذان يسد أحدهما مسد الآخر». وكان اللفظ مجازياً غير متحصل المعنى رجعوا إلى قول قائلهم: «إن المثلين هما المشتركان في الصفات النفسية» فلزمت الشركة المعنوية.

س: قيل إن المثلين هما: ما يثبت لكل واحد من[5] صفات النفس ما للآخر.

ج: لا يثبت نفسه له.

س: فمثله؟

ج: فهو تعريف للمثل بنفسه، فلزم العود إلى ما قلنا، حتى إن ممن لم يتميز في المباحث من يقرر أن العموم ممتنع في المعاني، ثم لم يلبث حتى يحد المطلق بأنه: ما يدل على ذات واحدة

---

(١) الحقيقة النوعية: حقيقة الشيء: ما به الشيء هو كالحيوان الناطق للإنسان. والمراد بالحقيقة النوعية الحقيقة التي تشمل أفراد النوع أي تصدق على كل فرد من أفراده. راجع التعريفات: (٨).

(٢) هذا جواب «لما» المتقدمة.

(٣) في الأصل (المثلثة).

(٤) في الأصل (اللازم).

(٥) نهاية ق٤.

لا بعينها باعتبار حقيقة شاملة لجنسها. فيسلم شمول الحقيقة من حيث أنكر، ولما غفل عن المعاني العقلية أخذ يبين امتناع عموم السواد بأن القائم بحيز غير القائم بغيره ولم يتنبه، فإن[1] الذاهب إلى العموم بحسب المعنى من قواعده أن العام لا يمكن وقوعه في الأعيان، فإن كل واقع عيناً له هوية متحصلة يستحيل فيها الشركة، وكل واقع متشخص، وما صح فيه الشركة إنما هي حقيقة جردت عن الغواشي اللاحقة المطابقة للكثرة كقابل نقش عن طابع لم يختلف بتوارد أشباهه عليه.

قاعدة: وأما مثبتوا أمر غير موجود ولا معدوم[2] فقد انسلخوا عن مقتضى العقل الصريح، وكلامهم أرك من أن يستأهل الرد حتى إن أبا هاشم[3]، وهو أول خائض في هذه المظلمة العمياء ارتكب أن هذه الأمور غير موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولا معلومة[4] ثم

---

(١) في الهامش (ولأن) وهو لفظ نسخة أخرى مقابلة على الأصل.

(٢) هؤلاء هم المعروفون بأرباب الأحوال وهم جماعة من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم كأبي هاشم والباقلاني وغيرهما. والأحوال جمع حال والحال عندهم صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة -وزاد بعضهم فقال: لا معلومة ولا مجهولة، وهي قسمان معللة وغير معللة فالمعللة هي أحكام المعاني فمتى قام معنى بمحل أوجب لمحله حكماً منه كالمتحركية والعالمية، فالمتحركية معللة بقيام الحركة بالمحل والعالمية معللة بقيام العلم بالمحل كذلك.

وغير المعللة: هي كون العلم علماً والبياض بياضاً وكذلك سائر المعاني، فإذا قيل: لم كان العلم علماً؟ لا يمكنك التعليل.

انظر: نقاش الأصول: (٤٧٨/١- ٤٧٩) بتحقيقنا. والمواقف: (٥٧- ٥٩)، والتلويحات للسهروردي (ق٦) مخطوط له صورة في مكتبة جامعة الإمام المركزية برقم (٢٠٠ف).

(٣) أبوهاشم: هو عبدالسلام بن محمّد بن عبدالوهاب الجبائي من كبار المعتزلة وتبعته فرقة عرفت بالبهشمية ووالده هو أبوعلي الجبائي. توفى أبوهاشم سنة ٣٢١هـ وله مصنفات منها تذكرة العالم والعدة في أصول الفقه. تاريخ بغداد: (٥٥/١١)، وفيات الأعيان: (٢٩٢/١)، وميزان الاعتدال: (١٣٦/٢) والأعلام: (٧/٤).

(٤) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي (ص٣٨- ٤١)، والمواقف (ص٥٧).

قد يلتزم في بعضها كاللونية بأنها محسوسة، ثم إذا لم يعلمها فعلى ماذا يتكلم؟ وعماذا يخبر؟ وبم يجمع في قياساته[١]؟

س: يعلمها من وجه[٢]؟

ج: جهة الحال التي يعلمها ليست بشيء[٣]. فإذا لم تكن الجهة التي علمها شيئاً فقد علم لا شيء، ولا شيء ليس جهة. وأن كانت شيئاً فهي نفس الحال أو جزؤه، أو خارجية، فإن كانت نفس الحال فقد علم الحال لا جهة له، وإن كان أمراً آخر كان جزءه أو لازمه، وليس لا شيء، فهو شيء لزم الحال أو مركب عنه الحال. فإن الجزء للمركب، وهو[٤] إما حال، فالمعلوم نفسه مستقل بأنه حال، فقد علم الحال، فليس لا معلوم، أو أمر موجود[٥] فلم يعلم من الحال شيئاً أصلاً.

ومما تزعزع به قواعدهم أنا نشير إلى شخص معين منا فنقول: هذا هل أفاده الخالق شيئاً أو لم يفده؟ فإن لم يفده الخالق شيئاً ولا ينسب[٦] إلى قدرته، لا ماهيته، ولا وجوده، ولا وجود صفاته، فإما أن يلزم قدمه -وهو باطل صريح تكذبه البديهة العقلية- أو يصير موجوداً بنفسه وهو محال، فإن أفاده الفاعل الوجود وأفاده أيضاً وجود صفاته من السواد والبياض، والوجود من الأحوال لا يوصف بالوجود والعدم فقيل[٧] إفادة الفاعل هل كان ثابتاً أم منفياً؟

---

(١) هذه بعض الاعتراضات يوردها المؤلف على قول أبي هاشم وهي:
أ- أن أبا هاشم التزم في بعض الأحوال أنها محسوسة كاللونية.
ب- إذا لم تكن معلومة فكيف يتكلم عنها ويخبر عنها؟ وبأي شيء يجمع في قياساته؟

(٢) قد ترد تلك الاعتراضات بأن يقال: يعلمها من وجه دون وجه فيصح قوله.

(٣) أي بناء على رأيه.

(٤) في الهامش (فهو) وهذا لفظ نسخة مقابلة على الأصل، والضمير يعود إلى الجزء.

(٥) أي أمر آخر موجود غير الحال.

(٦) في الهامش (انتسب) وهو لفظ نسخة أخرى.

(٧) الفاء زيادة مناسبة من هامش الأصل وإضافتها من نسخة مقابلة على الأصل.

فإن كان ثابتاً قبل إفادة الفاعل وليس مما يوصف بالوجود ليفيده الفاعل الوجود وكان ثباته بنفسه، فليس له من الفاعل شيء، وأيضاً لا يلزم أن يكون في حالة العدم موجوداً لثبات وجوده، وكل صفة يثبت لها شيء سيما ما لا يوصف بها الشيء، فيلزم كون[1] المعدوم موجوداً وموصوفاً قبل الوجود بالوجود وهو ممتنع.

وإن كان منفياً، فإن كان القائل بالحال من القائلين بشيئية المعدوم[2]، فيلزم من كون الوجود منفياً على رأية أن يكون ممتنعاً، لأن الممكن ثابت عنده، والمنفي محال، فيلزم كون ممكن الوجود ممتنع الوجود، واستحالته ظاهرة.

وإن لم يكن من القائلين بشيئية المعدوم فيقال له وجود المعدوم إذا كان منفياً فيكون له من الفاعل الثابت إذ لا وجود للوجوب، على أنه يعود الكلام إلى وجود الوجود فقبل ثباته هل هو ممكن الثبات والماهية ممكنة الوجود؟ أو ليس بممكن الثبات والماهية غير ممكنة الوجود؟

فإن اختار عدم الإمكان -ولا يمكنه المصير إلى الوجوب لانتفاء الثبات على هذا القسم[3]- فيصير ممتنع الثبات فتصير الماهية ممتنعة الوجود، فأفاد الفاعل الممتنع لذاته، وهو محال، ويلزم امتناع الممكن، وهو ممتنع.

---

(١) نهاية ق٥.

(٢) القائلون بشيئية المعدوم الممكن هم أكثر المعتزلة وذهب أبوالحسين البصري وأبوالهذيل العلاف والأشعرية إلى أن المعدوم ليس بشيء وذلك لأن الماهية عند المعتزلة غير الوجود بل هي معروضة له وعند الأشاعرة الوجود هو الحقيقة نفسها فرفعه رفعها. وبهذا القول قال الحكماء لأن الماهية عندهم لا تخلو عن الوجود الخارجي أو الذهني فالمعدوم في الخارج يكون شيئاً في الذهن إذا وجد فيه وليس بشيء في الخارج وليس بشيء مطلقاً، والمعدوم في الذهن ليس بشيء في الذهن فالشيئية عندهم تلازم الوجود وإن غايرته. انظر في بيان ذلك المواقف (ص٥٣- ٥٧).

(٣) أي لأن هذا القسم الثاني من التقسيم الذي أشار إليه فيما سبق بقوله فقبل إفادة الفاعل هل كان ثابتاً أم منفياً؟

وإن اختار الإمكان فهو[1] من الأحوال وقد سبق[2] الوجود وثبات الوجود وثبات الماهية، فإن هذا القائل لم يستروح إلى شيئية المعدوم على ما وصفنا في القسم الأخير ويلزم[3] ثبوت صفة، لما ليس بثابت ومن الممتنع البين ثبوت الصفة لما لا يثبت، ثم محلها إذا لم يثبت، فثباتها لذاتها غير مضافة، فيلزم استغناؤها عن محلها، وكل هذا باطل.

وإن ارتكب أنها غير ثابتة ولا منفية فيكون ليس وليس، فكون ليس وليس وليس وهو بالكلية مكابرة للضروريات[4]، والانسلاخ عن الإنسانية فيردع بالزجر السياسية أو يعالج بالقوانين الطبية.

طريقة أخرى:

يقال: العدم ليس غير سلب شيء، فإنه لو كان ثبوتياً وقد وصف به الممتنع، فيلزم ثبوت الممتنع وهو ما يسلم امتناعه، فإما أن يكون عبارة عن سلب الثبوت أو عن سلب الوجود، فإن اختار سلب الثبوت بطلت قاعدته في شيئية المعدوم، ويلزم ألا يكون العدم مقابل الوجود بل مقابل الثبوت، وهذا الأخير يلزم الكل، فإن اختار سلب الوجود، وليس بين النفي والإثبات واسطة فتطوق بما أنكر ولزمه ما جحد. فاعتمد على ما ذكرنا هاهنا، ودع تخبيطات الكتب.

وهذه[5] القاعدة وإن لم تذكر في هذا الباب إلا أنا احتجنا إليها هاهنا فإن البحث في العموم والخصوص موقوف عليها، ومن لم يتبين له بطلانها لا يعرف أمر العموم والخصوص على وجهه.

---

(١) في الأصل زيادة واو قبل (فهو).

(٢) صححت كلمة (سبق) في الهامش لعدم وضوحها في الأصل.

(٣) في الهامش (فيلزم) وهو لفظ نسخة أخرى.

(٤) في الهامش (الضروريات) بدون اللام وهو لفظ نسخة أخرى.

(٥) في الهامش أمام هذه الكلمة عبارة لم تتضح لي.

قاعدة: وإذا لاح لك بما بسطنا فيه القول من لزوم شركة معنوية، وبطلان القول بواسطة بين الوجود والعدم، ومن أن المعنى المشترك لا يصح وجوده في الأعيان لزمك الاعتراف بأنه غير موجود ولا معدوم باعتبارين، أي غير موجود في الأعيان، ولا معدوم عن[1] الأذهان، أي غير موجود عيناً، وهو موجود ذهناً ويتأتى أن يقال: العموم من عوارض الألفاظ لأنها ذوات معان تطابق كثرة، وأما من حيث ذاتها فلا.

قاعدة: المشتركات في معنى عام يلزمها التخصيص والافتراق بشيء آخر، ولا يفترقان بعين ما اشتركا فيه وتمايز الأعراض باختلاف الحقائق، أو باختلاف المحل إن اتحدت الحقيقة، أو باختلاف الزمان.

والماهيات جوهرية كانت أو عرضية اختلافها إما بالحقائق، أو باللواحق الخارجية، ومن المعاني التي تتخصص إما أمور صالحة للعموم بحسب ماهيتها، ما يمكن توهم تبدلها إلى خلف، مع بقاء ما تتخصص به كالتحرك الذي يمتاز باعتباره الجسم المتخصص به عن الساكن، أو خصوص حيز أو سواد ونحوه.

ومنها ما لا يصح توهم تبدله إلى خلف مع بقاء التخصص كالصلاة في الأرض المغصوبة فإن وقوعها صلاة وقوعها غصباً، ولو توهمنا ارتفاع الغصبية عنها لا تبقى هويتها، ولا كونها صلاة متحصلة تقترن بها خصوصية أخرى، بل إن صحت هي نفسها صلاة صحت غصباً، فإن لم تتم غصباً فلا تتم صلاة، والتفصيل إنما هو بحسب اعتبار عقل.

وأما في الأعيان فلم ينقسم الفعل إلى حركة واقعة صلاة، وأخرى واقعة غصباً، وكما أن الصلاة إذا توهمت منفكة عن الغصبية لا تكون هذه الصلاة بل صلاة أخرى، فالغصبية إذا

---

(١) نهاية ق٦.

توهمت منفكة عن الصلاة لا يكون هذا الغصب بل غصباً آخر[1]. وفي الحقائق أيضاً الأمر الذي به تخصص السواد وامتيازه عن المشاركة في اللونية لا يمكن أن يرفع وتبقى تلك اللونية بعينها مقروناً بها فصل البياض، بل تحدث لونية أخرى، وتبطل هي مع بطلان ما تخصصت به، فافهم هذا فإن بسبب إهماله قد وقع في علم الأصول وغيره تخبيطات وسننتهي إليها فيما بعد أن شاء الله تعالى.

قاعدة: واعلم أن الخاص إذا عني به ما يقابل العام المذكور هو الذي يمنع الشركة لا يصح أن يضاف إلى مثل الإنسان، فإنه لا يمنع الشركة بوجه، ما لم يتشخص، فبهذا المفهوم لا يصح أن يقال: «الإنسان خاص بالنسبة إلى الحيوان، والحيوان بالقياس إلى الجسم، فإنه إذا عني به ما ليس بعام، أي لا يقبل الشركة، فليس الإنسان لا يقبل الشركة، وإن أضيف إلى الحيوان فأخطأ من قنن الخاص بأنه ما ليس بعام، ثم أوجب خصوص الإنسان بالقياس إلى الحيوان،

---

(١) الصلاة في الدار المغصوبة اختلف فيها على ثلاثة أقوال مشهورة:

الأول: أنها صحيحة وهو مذهب الحنفية وأكثر الشافعية ورواية عن أحمد وحجتهم أن هذا الفعل من ذوات الوجهين فهو من جهة أنه غصب منهي عنه ومن جهة أنه صلاة واجبة مأمور به. ومثلوه بمن رمى سهماً فقتل مشركاً ومرق منه إلى مسلم فقتله فإنه يلزمه دية المسلم ويستحق سلب الكافر.

الثاني: أنها باطلة وهو الرواية المشهورة عن الإمام أحمد رحمه الله، وحجة من رأى بطلانها أن صلاته في الأرض المغصوبة هي أفعال منهي عنها ومحرمة، لأنه بقيامه وركوعه وسجوده، في تلك الأرض يعد غاصباً، فلا يثاب على ما هو منهي عنه. وقالوا ليس هذا الفعل من ذوات الوجهين بل ليس له إلا جهة واحدة، فلا يكون حراماً واجباً. وقالوا أيضاً إن النهي إذا أخل بشرط الصلاة أبطلها وقد أخل النهي عن الغصب بنية التقرب إذ لا يمكن أن يكون متقرباً بما هو عاص به. وأخل بالشرط العادي للصلاة وهو المكان.

الثالث: أن الفرض يسقط عن تلك الصلاة لا بها. وهذا منقول عن القاضي أبي بكر الباقلاني. فهو يرى أن لا قضاء على من صلى في الدار المغصوبة ولكن الفرض لم يسقط بتلك الصلاة بل سقط عندها لا بها، ونقل عن بعض الحنابلة أن تلك الصلاة تصح ولا يثاب عليها. الفروع لابن مفلح: (١/٣٣٦).

عليها وهذا القول قريب من قول الباقلاني، بل هما من حيث المعنى سواء. والمصنف هنا يرى أن الغصبية لا تنفك عن الصلاة في هذه الصورة إلا في الذهن وهذا يؤيد الرواية المشهورة عن أحمد.

انظر في بحث المسألة: المستصفى (١/٧٧- ٧٩) وروضة الناظر (٤١- ٤٣).

والحيوان بالقياس إلى ما فوقه، بل يلزمه أن يصطلح على الخاص اصطلاحاً آخر، وهو أن يعني به بعض المشتركات في معنى إذا أضيف إليه، فإن[١] بهذا المعنى يصح أن يقال: الحيوان بالقياس إلى الجسم، والجسم إلى الجوهر، والجوهر إلى الممكن أو الشيء ونحوهما خاص. وأما بالاعتبار منع الشركة فهو خطأ صريح، فإنه لا يمنع، أضيف إلى ما فوقه، أو لا يضاف.

واعلم أن أحد الشيئين إذا نسب إلى الآخر مما لا يمنعان الشركة، إما أن يكون أحدهما أعم من الآخر مطلقاً، كاللون، والسواد[٢]، أو أعم من وجه وأخص من وجه كالإنسان والأبيض[٣] فمن الإنسان ما ليس بأبيض، ومن الأبيض ما ليس بإنسان، وكالصلاة والغصب المذكورين، أو يتساويان كالإنسان والناطق، فالأولان يتعاكسان رأساً برأس، بل كل من الموصوفات بأحدهما يوصف بالآخر وليس كل مما يوصف بالآخر به، بعضه، والآخران يتعاكسان رأساً برأس، والأوسطان لا يتعاكسان على الحصر بل يقع التعاكس على البعض.

وإذا تحقق عام مطلق وخاص مطلق فيلزم من الاشتراك في الأخص الاشتراك في الأعم ضرورة، لأنه لو يلزم ووجد ما وضع أخص دون ما هو أعم، ومعه أيضاً، فصار الأخص مطلقاً أعم من أعمه وهو محال[٤].

---

(١) نهاية ق٧.

(٢) فاللون أعم من السواد عموماً مطلقاً والسواد أخص من اللون خصوصاً مطلقاً، فكلما وجد السواد وجد اللون وليس كلما وجد اللون وجد السواد بل قد يكون بياضاً أو غيره.

(٣) قال القرافي في الأعم من وجه: «ضابطه أنهما يجتمعان في صورة وينفرد كل واحد منهما بصورة.. فلا يلزم من وجود الأبيض وجود الحيوان، ولا من وجود الحيوان وجود الأبيض ولا من عدم أحدهما عدم الآخر، فلا جرم لا دلالة فيه مطلقاً لا في وجوده ولا في عدمه» (شرح تنقيح الفصول ص٩٧).

(٤) مراده أنه في العموم والخصوص المطلق إذا وجد الأخص وجد الأعم لا محالة وإذا وجد الأعم فلا يلزم أن يوجد الأخص، فإذا وجد زيد وجد الإنسان وإذا وجد الإنسان لا يلزم أن يوجد زيد بل قد يوجد عمرو أو غيره.

وهو يبرهن على ذلك بأنه لو وجد الأخص دون وجود الأعم ووجد مع وجود الأعم لكان الأخص أعم مما هو أعم منه وهو محال.

س: لو أوجب الاشتراك في الأخص الاشتراك في الأعم، فلزم[١] انتفاء الاشتراك في الأعم عند انتقاء الاشتراك في الأخص، فبطل[٢] عموم شيء لمختلفات؟

ج: إنما يرد هذا على من ادعى أن علة الاشتراك في الأعم إنما هي الاشتراك في الأخص، ويسلم أن لا يجوز لأمر عام أسباب، فأما أن يدعى اللزوم ولا يسلم لزوم العلية من اللزوم فمن اللزوم ما ليس بعلة كالادراك مع الارادة عند جماهير أهل الأصول، وكاستعدادي الضحك والكتابة. ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم، فقد يكون اللازم أعم[٣] بل إنما يتوجه لأصحابنا الرد على المعتزلة إذا زعموا العلية مع تسليمهم بعين[٤] علة أمر عام.

قاعدة: والمعنى العام إذا وجب أو امتنع عليه أ مر لذاته يطرد فيما يقع تحته، إن كان الامتناع، فالامتناع، أو الوجوب فالوجوب. وأما الذي يمكن عليه لذاته، فقد لا يمكن فيما تحته، فإن خواص ما تحته قد يجب باعتبارها ويمتنع ما يمكن بالاعتبار الأعم. واللازم الحقيقي هو الذي [لا][٥] يفارق الشيء في الوجودين كالزوجية للأربعة، وكل ما تم الاقتضاء له بنفس الماهية كان حاله حالها. وإن صادفت أمراً يجتمع مع شيئين متقابلين فاحكم بأنه ليس أحدهما لحوقه به لذاته، بل لحوق ما يلحقه منهما لسبب خارجي وإذا رأيت الحقيقة الإنسانية تتشخص بالوقوع في الأعيان وتتعمم[٦] بشرط التجريد من الأمور الغاشية في كذا أيضاً من حيث هي هي لا تقتضي العموم والخصوص، فكل ما لحقه أمر بسبب إذا تجرد عن ذلك

---

(١) كذا في الأصل والأولى أن يقول (فيلزم).

(٢) كذا في الأصل والأولى أن يقال فيبطل.

(٣) أي إذا كان اللازم أعم من الملزوم فانتفاء الملزوم لا يلزم فيه انتفاء اللازم لأن انتفاء الأخص لا يلزم منه انتفاء الأعم فانتفاء الإنسانية لا يلزم منه انتفاء الحيوانية.

(٤) في الهامش «تعليل» والصواب ما في الأصل.

(٥) زيادة لا بد منها وليست في الأصل.

(٦) نهاية ق٨.

السبب لا يلزمه، إذ لو لزمه لذاته ما افتقر إلى الخارجي، فصح أن العموم والخصوص عرضيان للألفاظ من حيث:

هي ذوات معان، وللمعاني من[1] حيث هي ذوات الألفاظ لا[2] في مكان [و][3] لا زمان، بل عرضيان عارضان.

قاعدة: هذه الأحكام التي ذكرناها إنما هي للعام باعتبار[4] عدم منع الشركة، وهو الذي يضاف إلى اللفظ المفرد دون اعتبار ضميمة، فيقال: لفظ عام، ولفظ خاص، ويقال: الحيوان أعم من الإنسان، ويعني به أن إمكان الشركة[5] فيه أتم والمشتركات فيه أكثر بالقوة أو بالفعل، وليس من شرط الأعمية الوقوع قلنا أن نقول -ضرباً للمثل: العنقاء مطلقاً أعم من العنقاء المشروط بالتحرك وإن لم يكن في الوجود عنقاء أصلاً. وليس هذه باعتبار الألف واللام ونحوهما وأنهما اشتركا في الصفة المذكورة فيهما. ثم ليس الألف واللام المذكوران موقوفاً عليهما الأعمية فإنه يوجد في غير ما يصح اقترانهما به كقولنا: ولد آدم أعم من ولد علي.

فأما العموم الاستغراقي فشيء آخر، وهو الذي ينسب إلى الخبر لا إلى اللفظ وحده وأعني بالخبر: قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب. فمنه مفرد كقولنا: العارية مضمونة، أو ليست مضمونة، ومنه خبر تلازمي كقولنا: لو صح الوضوء دون النية لصح التيمم، وقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢]، أو خبر عنادي، كقولك، إما أن يكون القصاص مشروعاً للزجر، وإما أن يكون مشروعاً للجبر، وغرضنا من إيراد هذه هاهنا التنبيه على عموم كل واحد، فإن عموم الخبر المفرد ليس كعموم الآخرين، فنقول: إذا قلنا: كل سواد لون لا نعني به أن كلية السواد لون بل كليته

---

(١) في الأصل رسمت أولا بزيادة (لا) «لا من حيث هي» ثم وضع الناسخ على (لا) ما يشير إلى حذفها.

(٢) في الأصل (ولا) والواو لا مكان لها هنا، وحرف الجر أصابه مسح.

(٣) زيادة لا بد منها.

(٤) في هامش الأصل (بمعنى).

(٥) في الأصل: الألف واللام أصابهما مسح.

اللونية مع الجزء الخاص. ولأن كل شيء معناه كل الشيء فإن الأول كل عددي والثاني كل يشير إلى الجميع مأخوذاً مجموعاً، فإذا قلت: كل حبة من البر غير متقوم، ليس لك أن تقول: كل الحبات من البر غير متقوم، والكل المشير إلى الآحاد يقرن بالمنون، والمجموعي يقرن بالألف واللام، والعموم إنما هو المثل الأول، فإنه يشير إلى تحقق الحكم في كل واحد غير متخصص بسواد دون سواد بل كل واحد مما يوصف بأنه سواد كيف كان، وعلى أي خصوص كان، وهذا هو العموم الاستغراقي الذي تعرض فيه لآحاد الموصوفات، وهذا يشير إلى الآحاد كيف كانت، عينية أو ذهنية، واقعة بالفعل أو غير واقعة، وقد وجب فيه الشركة، ولا كل شركة[1]، بل شركة مستغرقة بخلاف العموم، بمعنى عدم منع الشركة.

ولما جوزت أن يقال: زيد إنسان، دون أن يقال: زيد ناس، فلأن مفهوم الناس وجب فيه شركة ما ومفهوم الإنسان ما وجب فيه الشركة، وإلا ما صح أن يقال لشخص واحد: إنه إنسان، كما لا يصح أن يقال: إنه ناس[2] والعام الأول -أي المعتبر بعدم امتناع الشركة- يلزم من كذبه كذب الخاص، ولا يلزم من كذب الخاص كذبه، ويلزم من صدق الخاص صدقه، ولا يلزم من صدقه صدق الخاص. ولا عام الثاني بعكس هذا، يلزم من كذب الحكم على خاص تحته كذبه، ولا يلزم كذب الحكم فيه كذبه على خاص تحته، ويلزم من صدق الحكم فيه صدقه على خاص تحته، ولا يلزم من صدق الحكم على خاص تحته صدق الحكم فيه.

والعموم الخبري هو المستغرق، وهو الذي يتأتى الاحتجاج الجازم به، لتعرضه لكل ما يدخل تحت المحكوم عليه، فأما الذي بمعنى عدم منع الشركة لا تعرض فيه للآحاد ويحكم عليه بما لا يتعدى إلى الأشخاص، فلك أن تقول: كل سواد ممكن تخصصه بالإنسان، فإن من الآحاد ما تشخص بغيره، لو فرض في الإنسان لا يكون هو هو، بل المفروض حاصلاً فيه غيره، فلا يمكن على الآحاد ما أمكن على الماهية المطلقة. أتم هذا واقتبس أحكام العام مما ذكرته هاهنا وإن لم تحط به علماً فليس لك من القواعد خبر، ولن تجد في مبسوطات

---

(١) نهاية ق٩.

(٢) في الهامش إشارة إلى أن في النسخة الأخرى زيادة (له) بعد كلمة (ناس) ولا حاجة لتلك الزيادة.

الأصول غير متفرقات مضطربة، حتى أن من يهتم بالحقائق له في هذا الباب مواقف مرذولة. هذا وأما المشهور من المباحث فنورده على أخص نظام[١].

اعلم أن المتداول في الكتب أن الفرق في العام والخاص ثلاثة: فرقة تُسمّى بأرباب الخصوص[٢] وهم المنزلون لصيغ الجمع ونحوها على أقل الجمع، وفرقة هي أرباب العموم الموجبون للاستغراق، وأخرى هم المتوقفون.

ونحن نورد كلام كل واحد، وما ورد عليه، ثم نحكم بينهم (بالحق)[٣] إن شاء الله.

فأما أرباب الخصوص احتجوا بأن المتيقن أقل الجمع وماسواه مشكوك فيه، ولا (يتأتى)[٤] لاثبات حكم بالشك[٥].

---

(١) في الهامش أمام هذه الكلمة (بلغ مقابلة).

(٢) نسب القول بأخص الخصوص إلى محمّد بن شجاع الثلجي (ت٢٦٦هـ) من الحنفية وابن المنتاب (ت٣٨٩هـ) من المالكية وإن كان يعد أحياناً من الحنابلة. وقد وافقهما من قال من الواقفية أن العام يحمل على أخص الخصوص ويتوقف فيما زاد على ذلك كالآمدي وغيره مع أنهم لا يقولون إن الصيغة موضوعة للخصوص.

وأما القول بالاستغراق فهو مذهب الجمهور. والقول بالتوقف نسب إلى أبي الحسن الأشعري (ت٣٣٤هـ) والقاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) وأبي سعيد البردعي (ت٣١٧هـ) وغيرهم. وقد اختلف الواقفية في محل الوقف فتوقف بعضهم مطلقاً، وتوقف بعضهم في الوعد والوعيد دون الأوامر والنواهي وعكس بعضهم وتوقف بعضهم في الوعيد دون الوعد وتوقف بعضهم في غير المؤكد وتوقف بعضهم فيما زاد على أقل الجمع.

(انظر في نسبة المذاهب وتفصيلها: اللمع للأشعري (١٧، ١٢٨) والتمهيد للباقلاني (ص٣٥٦- ٣٥٧)، والفصول في الأصول للجصاص (٩٩/١)، والبرهان (٣٢١/١) والعدة (٤٨٨/٢- ٤٨٩). والأحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٣٨٨/٣)، ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد (١٠٢/٢) وشرح تنقيح الفصول (ص٣٤١)، وتلقيح الفهوم (ص١١)، وارشاد الفحول ص(١١٦).

(٣) زيادة من هامش الأصل وهي من النسخة المقابلة على الأصل.

(٤) كذا في هامش الأصل وهو لفظ نسخة أخرى وفي الأصل (يأت).

(٥) راجع: العدة (٥١١/٢)، وأصول السرخسي (١٣٤/٢)، والأحكام للآمدي (٢٠١/٢).

رد عليهم خصمهم: بأن تيقن البعض لا يدل على تجوز في الباقي، وكون الواحد متيقناً في لفظ الجمع لا يوجب التجوز في الثاني والثالث، وما فوق ذلك، ثم الشك في الثاني شك[١] في أصل المسألة، ولا يحتج بالشك على قطع ما شك فيه[٢].

وأرباب الوقف كأبي الحسن الأشعري[٣] والقاضي الباقلاني[٤] وطائفة من المتكلمين الزاعمين الاشتراك احتجوا[٥] بحجج منها: أن كون صيغ زعم فيها العموم للعموم لا تخلو إما أن تعلم بدلالة عقلية، وهي لا تخلو من قسمتها إلى الضرورة والنظر، أو نقلية، وهي أيضاً لا تخلو من قسمتها أي إلى أن تكون متواترة أو من قبيل الآحاد ولم يوجد هاهنا شيء منها[٦].

رد عليهم خصمهم: بأنه طلب الدليل لا نفس الدليل وعجز الخصم عن إقامة الدليل ليس دليلاً على بطلان مذهبه وصحة نقيض ذلك[٧].

وكذا احتجاجهم بأن المشتركات كالعين معهودة في العربية، فمدعي الحقيقة حصراً في البعض متحكم. وكذلك عهدناهم مستعملين هذه الصيغ، معممين تارة، مخصصين أخرى، فالزاعم الحصر في طرف حاول التحكم[٨].

---

(١) في الهامش كتب حرف (في) أمام كلمة (شك) ولم أتبين إلى ما يشير إلى موضعه في النص والنص كامل بدونه.

(٢) انظر: المستصفى (٢/٤٥- ٤٦)، فجواب المصنف مستفاد منه مع اختلاف اللفظ.

(٣) أبوالحسن الأشعري: هو علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري. أبوالحسن من علماء الكلام المشهورين وإليه تنسب الأشعرية. توفي سنة (٣٢٤هـ) انظر ترجمته في: تاريخ بغداد: (١١/٣٤٦)، وشذرات الذهب: (٣/٢٨٤).

(٤) الباقلاني: هو محمّد بن الطيب بن جعفر، أبوبكر القاضي الباقلاني مالكي المذهب أشعري العقيدة كان بارعاً في الأصول والكلام تصلى للرد على شبه المعتزلة. تتلمذ على يديه خلق كثير. له مصنفات منها إعجاز القرآن والإرشاد والتقريب، توفي سنة ٤٠٣هـ)انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (٥/٣٣٩). وشذرات الذهب: (٣/١٦٨- ١٧٠)، وترتيب المدارك: (٤/٥٨٥).

(٥) نهاية ق١٠.

(٦) ينظر: المعتمد (١/٢٢٣- ٢٢٤)، والعدة (٢/٤٠٥) والمستصفى (٢/٤٦).

(٧) ينظر: المستصفى (٢/٤٦).

(٨) ينظر: المصدر السابق (٢/٤٦- ٤٧).

رد عليهم خصمهم: بأنه استدلال طلب لا استدلال إعطاء وإقامة، فما انتصب المذكور حجة على إثبات الاشتراك ومنع التجوز. والتكلان في تعين الاشتراك على مجر الإطلاق بفسخه كثرة إطلاق مجازات[1].

ومما احتجوا به أن التفرقة مدركة بديهة بين المستفهم قائلاً: من نهب مالي أفاقتله، وإن كان[2] مؤمناً؟ والمستفهم بمثله قائلاً: من نهب مالي من المشركين فاقتله[3].

فإنه لا يستحسن أن يقول: وإن[4] كان مشركاً؟ كما لم يستحسن أن يقول: وإن[5] كان مؤمناً؟ وقد استحسن الأول، ولو تعين في الأول العموم ما استحسن الوقف، وكما لو تعين الخصوص بل كان كالثاني، لما استقبح، إنما كان الاستفهام في المشرك لتعيينه بصريح النطق، وفي المؤمن لعدم تصور الدخول في المصرح.

أجيبوا: بأن الثاني كان هجراً لما قلتم، فأما الأول: إنما استحسن فيه الاستفهام لكثرة مجاري التجوزات، وجرت العادة بالاحتياط، كيف وقد يعيد المخاطب في الاحتياط، يعني في تفسير ما طلب مراراً على هيئة الاستخبار خيفة الندم، أو حذر إضمار وتجوز.

---

(١) قال الغزالي في الرد على هذا الدليل: «أن هذا أيضاً يرجع إلى المطالبة بالدليل وليس بدليل لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل اللفظ المشترك ولم تقيموا دليلاً على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة. بل طالبتم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك». (المستصفى ٤٧/٢).

(٢) كذا في هامش الأصل وهو لفظ نسخة أخرى. وفي الأصل (فاقتله أو أن كان مؤمناً) وما في هامش الأصل أنسب لقوله (المستفهم) وليس في عبارة الأصل استفهام بل أمر.

(٣) كذا في الأصل وهذا أمر وليس باستفهام إلا أن تقدر الهمزة أي أفاقتله؟ وأصل الدليل في المستصفى وعبارته «الشبهة الثالثة: قولهم إنه كما يحسن الاستفهام في قوله: (أفعل أنه للوجوب أو الندب فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الكل؟ فإنه إذا قال السيد لعبده: من أخذ مالي فاقتله» يحسن أن يقول وإن كان أباك أو ولدك؟ فيقول: لا أو نعم. ويقول من أطاعني فأكرمه. فيقول: وإن كان كافراً أو فاسقاً؟ فيقول: لا، أو نعم. فكل ذلك مما يحسن فلو قال: أقتل كل مشرك. فيقول: والمؤمن أيضاً أقتله أم لا؟ فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التجوز به من الخصوص» ثم أجاب عنه. (٤٧/٢).

(٤) في الأصل (أو كان).

(٥) في الأصل (أو كان).

وأما أرباب العموم احتجوا[1] بمسالك منها: أن الاستثناء في نحو قولنا: أكرم الناس إلا الفاسق، مستحسن وفي نحو قولنا: أكرم الناس إلا فرساً مستقبح فدلت التفرقة على دخول الأول لولا الاستثناء بخلاف الثاني وإلا فلا فارق[2].

أجيبوا: بأن الفارق لا يعني ما ذكرتموه، فإن فائدة الاستثناء كما يكون إخراج ما لولاه لدخل، قد يكون إخراج الصالح للدخول، لا الداخل، الفرس ليس بصالح، فما حسن الاستثناء[3].

ومنها: احتجاجهم بأن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون وفق معناه، فيقال: أعط الناس أجمعين، ولا يقال: أعط زيداً أجمعين[4].

رد عليهم: بأن دلالته على الجمع يسلمه الخصم إلا أنه ينزل على أقل الجمع[5].

أجابوا على الرد: بأنه إذا قال: أعط الناس كافتهم أو أجمعين، فالدال[6] هم المؤكد، فلزم الاستغراق.

أجيبوا عن هذا: أن الاستغراق تأكد وتعين في قوم أرادهم كقول القائل: أكرم صاعدي الجبل أجمعين، فإنه يختص بهم دون الناس كلهم[7].

ومنها: احتجاجهم بأن صيغ العموم ليست لأقل الجمع متعينة له، وباطل دعوى الاشتراك إذ يبقى مجهولاً، ويحتاج إلى قرائن، ثم القرائن إن كانت لفظية صارفة إلى

---

(١) كذا في الأصل، والأولى اقتران الفعل بالفاء لوقوعه في جواب «أما» وقد وقع هذا كثيراً في أسلوب المصنف.

(٢) ورد هذا الدليل في المعتمد (٢١٢/١) والمستصفى (٣٩/٢- ٤٠) والواضح (٧٩/٢) مخطوط.

(٣) ينظر: المعتمد (٢٠٣/١- ٢٠٤) والمستصفى (٤٠/٢). وقد دفع هذا الاعتراض بأن أهل اللغة لا يجيزون أن يقال: ضربت رجلاً إلا زيداً مع أن زيداً يصح دخوله تحت لفظ رجل فعلمنا أن الاستثناء يخرج من اللفظ ما لولاه لدخل حتماً، وأيضاً فإنهم قالوا: الاستثناء إخراج جزء من كل والجزء داخل في الكل حتماً. المعتمد (٢١٩/١- ٢٢١) وفواتح الرحموت (٢٦١/١- ٢٦٢).

(٤) ينظر المعتمد (٢٠٧/١)، والمستصفى (٤٠/٢).

(٥) قال أبوالحسين البصري بعد أن ساق الدليل المتقدم «وهذه الدلالة إنما يبطل بها قول من قال: إن لفظ العموم لا يفيد إلا ما يفيده الخصوص لأن القول بذلك يلزم عليه أن يكون تأكيد العموم كتأكيد الخصوص. فأما إذا قال إن لفظ الخصوص يتناول الواحد إلا مجازاً» فإنه قد خالف بين فائدتيهما، فلم يلزمه أن يوافق بين تأكيدهما. (٢٠٧/١).

(٦) نهاية ق١١.

(٧) راجع المستصفى (٤٠/٢- ٤١).

الاستغراق عاد إليها الكلام، فإن الكلام في الصيغ الاستغراقية، فإن كانت معنوية فتتبع اللفظ فكيف لا يتلقى منه ويسبقه؟

رد عليهم: بأن قصد الاستغراق يدرك بقرائن وإشارات وحركات المتكلم. وهذه الأصناف تمعناً فيها إلى أن توقع ضرورة علم بإرادته ذلك بقرائن تعرف بمثلها الخجل، والوجل، كقول القائل: أكرم المؤمنين رجالهم ونساءهم صغيرهم وكبيرهم، وهكذا[1].

س: عرفت الصحابة العموم من الألفاظ[2].

ج: المنع، بل شاهدت الرسول، ولاحت لهم قرائن موجبة للعلم.

س: فالنبي وجبريل عليهما الصلاة والسلام بماذا عرفا؟

ج: يخلق الله سبحانه فيهما علوماً ضرورية.

ومنها: احتجاجهم بإجماع الصحابة على إجراء الألفاظ -الكتاب والسنة- على عموماتها، والاحتجاج بها، كإجرائهم قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ ﴾ [المائدة:٣٨] وقوله: ﴿ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقوله: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ﴾ [النساء:١١] حتى استدلوا في إرث فاطمة حتى روى الصديق: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نرث)[3] فاعتراض اليهود[4] على الآية القائلة: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ [الأنبياء: ٩٨].

---

(١) انظر الاستدلال والاعتراض عليه في المستصفى (٢/٤١- ٤٢).

(٢) هذا السؤال راجع إلى الاحتجاج وإجماع الصحابة الآتي ذكره.

(٣) قصة فاطمة ﵂ حين طلبت من أبي بكر أن يدفع لها إرثها مما ترك رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه وامتناع أبي بكر من ذلك واحتجاجه بقوله ﷺ (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة). قصة مشهورة.
وقد روى القصة أحمد وروى لفظ الحديث الذي ذكره المؤلف في المسند (٢/٤٦٣) لكن ليس فيه قوله (ولا نرث) ورواها البخاري في الصحيح: (كتاب فرض الخمس: ٤/٤١ وصحيح مسلم: (كتاب الجهاد: ٣/١٣٨٠) وليس فيهما لفظ: (نحن معاشر الأنبياء) ولا قوله (ولا نرث) وهذه الزيادة الأخيرة وهي قوله (ولا نرث) لم أجدها في شيء من كتب السنة المشهورة.

(٤) المعترض على الآية هو ابن الزبعري كما ورد في تفسير ابن كثير (٣/١٩٨) والقصة رواها الهيثمي في مجمع =

رائمين إلزاماً بالملائكة والمسيح، حتى نزل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ ﴾ [الأنبياء: ١٠١] وما تأتّى دفعهم بإنكار العموم.

رد عليهم: بأن هذا إن صح فهو من بعض الأمة في بعض الوقائع، لا عن الكافة.

وثانياً: أن هذه لم تتواتر.

وثالثاً: أنه ربما قضى بعمومها بقرائن، والكلام في المتجرد عنها[1].

حجة أخرى لهم: هي أن أهل اللغة كما عقلوا الاستغراق، فأنّى لم يضعوا له صيغة؟

وقد رد عليهم بوجوه منها: الفسخ بغفلتهم عن وضع أسام أسند الاصطلاح عليها العلماء، كالجوهر والعرض، بل نفس الجنس والنوع، فإنهم لم يفرقوا[2] الفرق الذي أحوج إليه المباحث العلمية، وغفلتهم عن اسم يخص الفعل الحال دون ما يشارك فيه المستقبل، وغفلوا عن الروابط التصديقية، وغفلوا عن تسمية أنواع الروائح، واقتصروا على تعريفها بالإضافات كرائحة الند ورائحة المسك ونحوها.

=الزوائد ونسبها للطبراني ونقط الهيثمي: عن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾ ﴾ قال عبدالله بن الزبعري: أنا أخصم لكم محمداً. فقال: يا محمّد أليس فيما أنزل عليكم: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾؟ قال: نعم قال: فهذه النصارى تعبد عيسى، وهذه اليهود تعبد عزيراً، وهذه بنو تميم تعبد الملائكة، فهؤلاء في النار؟ فأنزل الله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾ ﴾ رواه الطبراني وفيه عاصم بن بهدلة وقد وثق وضعفه الجماعة (مجمع الزوائد ٦٨/٧، ٦٩).

وقد يكون ابن الزبعري استفاد هذا الاعتراض من اليهود وزاد عليه إذ لا يمكن أن يلقنه اليهود ما يطعن في دينهم، والظاهر أن المصنف نقل هذا الاستدلال عن الغزالي وقد نسب الغزالي الاعتراض لليهود ولم يذكر عبادة اليهود عزيراً. (انظر: المستصفى ٤٣/٢- ٤٤).

(١) انظر: الاستدلال والجواب عنه في المستصفى (٤٢/٢- ٤٥).

(٢) في الهامش (لم يعرفوا) وهو لفظ نسخة أخرى.

وثانياً: أنّا معاشر الخصوم لا ننكر وضعهم لفظاً له، ولكنه مشترك وليس المشترك ببدع في لغة العرب وغيرها.

وثالثاً: هب أنهم ما وضعوا قرائن فمن أين تثبت عصمتهم؟[١]

واحتج بعضهم بأن القائل: ما رأيت أحداً من النجارين، ثم رأى واحداً يعدُّ ظلماً[٢].
وليس لشهادة قرينة فإنه لو كتب متجرداً عن القرائن: إن كل من يقول لك: أبجد فقل له: هوز، يفهم من العموم، وإن لم يكن له قرينة ولا يفهم منه مناسبة. فدل على العموم[٣].

هذا تلخيص حجج الفرق ومقاوماتهم، ونريد أن نبين أقرب ما ذكروا.

أما أرباب الوقف فما رد به عليهم وفسخ به حججهم فصحيح، ومذهبهم بين البطلان، ثم ليس لهم إنكار صيغة العموم إذا التزموا بالاشتراك فإن كون الإسم مشتركاً لا ينافي كونه

---

(١) نهاية ق١٣.

(٢) ينظر الدليل والاعتراضات عليه في المعتمد: (١٩٥/١- ١٩٧) والعدة (٥٠١/٢- ٥٠٢)، والمستصفى (٣٨/٢- ٣٩) وقد دفعت هذه الاعتراضات بعدة وجوه أهمها:
١- المنع من دعواهم أن العرب أهملت معاني لم تضع لها ألفاظاً تخصها وفي هذا يقول ابن عقيل: «أن دعواهم أنهم أغفلوا أشياء فليس كذلك بل دققوا في النوع الذي ظن المخالف أنهم أغفلوه حتى قالوا حامض وحلو، ولما يركب بينهما مز، فوضعوا لما يركب بين حلاوة وحموضة اسماً. لكن قنعوا في بعض الأرايح (كذا) والطعوم بالإضافة والإضافة كافية» الواضح: ٢/ق٧٨ مخطوط.
٢- التسليم: فلو سلمنا أنهم أهملوا بعض المعاني لم يضعوا لها ألفاظاً تدل عليها حقيقة بدون قرينة لكن العموم معنى كلي والحاجة إليه تقرب من الضروريات، وليست الحاجة إلى الروايح والطعوم كالحاجة إلى العموم فاهمالهم تلك المعاني لا يعني إهمالهم العموم. (الواضح: الوضع السابق، وتلقيح الفهوم: ٢٧).
قلت: الجواب الأول فيه لين من جهة أن دليل الجمهور يعود إلى قياس مركب من مقدمتين ونتيجة، المقدمة الأولى: أن العموم معنى تعظم الحاجة إليه وتقرب من الضروريات والمقدمة الثانية أن ما هذا شأنه لا تهمله العرب من غير أن تضع له لفظاً يدل عليه، والخصم نقض المقدمة الثانية فقال لا يبعد أن تهمله العرب كما أهملت الروايح والطعوم والحال ونحوها، فلا يصح القياس إذا سلم النقض. والجواب المعتمد هو الثاني وهو التفريق بين العموم وما ادعى الخصوم أنهم أهملوه.

(٣) هذا الاستدلال مأخوذ من استدلال الغزالي الذي ارتضاه. (انظر: ٤٨/٢- ٥٣).

اسماً لكل واحد، بل ذلك يلزم من ضرورة الاشتراك وليس أن الشيء إذا كان له اسم مشترك بينه وبين غيره لا صيغة له، بل له صيغة واسم، وهو ذلك المشترك[١]، وأما كيف كنت تعلم؟ فبما يعلم به فكاك سائر المشتركات من القرائن. وإن[٢] القرائن التي تدل على إرادة بعض محامل اسم مشترك كقرائن تخصص بعض أشخاص اسم يقع بمعنى واحد، أو تخص جهاته. فالقائل: أبصرت بالعين عينت قرينة الإبصار إرادته العضو الباصر وكان الدال هو لفظ العين لا القرينة، وكان معنى اللفظ ذلك وليس هذا لقرينة دلت على أن المراد بقوله تعالى: ﴿ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا ﴾ [الإسراء:١] النبي عليه الصلاة والسلام، فإن العبد ليس اسماً له، بل لما يتم النبي ﷺ وغيره، ولا أن[٣] العبد المضاف إلى الله تعالى هو النبي وحده، بل عينت الواقعة صاحبها المتشخص، وستعلم أن العام لا دلالة [له][٤] من حيث هو على الخصوص فالعين ليس إنه[٥] ليس اسماً للبصر، وعينت الواقعة البصر، بل هو اسم له ولغيره، لأنها تجمع بينهما، فاللفظ الدال على العموم وغيره هو اسم صيغة كل واحد، والقرائن تعرفنا أن المراد من العموم أو غير العموم، فقوله: لا صيغة له لا ينجيه، إلا أن يعني به أنه لا صيغة مختصة به، ثم هذا بحث لغوي لا أصولي، فإن الدلالة على العموم لا تخصص بالقرينة، وماذا يومنه أن في اللغات أسامي[٦] جردت للعموم، ثم ماذا يلزم المنازعة معه في هذا ما ذكر بإزاء غير العموم[٧]، وأي فائدة فيه؟ فإنه إذا تبين بأن له صيغة دالة لا يصير وضع الواضع إياها بإزاء شيء آخر.

---

(١) في هامش الأصل أشار الناسخ إلى سقوط لفظ (لها) أو (لهما) من هذا الموضع ولا أرى الكلام يحتاجه.

(٢) في الأصل كتبت (وليس أن) ثم أشار الناسخ إلى حذف كلمة (ليس).

(٣) في الأصل (ولأن) والصواب ما أثبته.

(٤) زيادة متعينة وليست في الأصل.

(٥) وضع الناسخ على لفظ (إنه) علامة استشكال. ولا داعي للاستشكال فالمعنى ظاهر من السياق.

(٦) في الأصل (أسام) والصواب ما أثبته لأنه اسم أن منصوب.

(٧) كذا في الأصل، وفي العبارة خلل وقد تكون العبارة الصحيحة (ثم هذا يلزم..).

وحجتهم واهية كما سبق، ثم لا يتأتى لهم دعوى الوقف على تقدير إثبات الاشتراك إلا حيث عدمت القرائن، والقرائن حيث وجدت معينة المراد لا دالة بذاتها على العموم بل اللفظ هو الدال، فإن جاروا في التجوز والاشتراك وجوزوا كون لفظ الكل مجازاً في الكل، حقيقة في ألا كل فهو أعجب ما يذكر.

وأما حجج أرباب العموم فالمبنية على الاستثناء حسنة[1] ما بها من بأس، وكذا الثانية المبنية على قولهم: أكرم الناس أجمعين. والرد المذكور، وإن ارتضاه بعض من يعتقد فيه[2] فاسد؛ فإن الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل، ولزمت الحجة. وأخذه لأنه لإخراج الصالح للدخول، بحيث لولا الاستثناء ما دخل، بل صلح، فهو غلط، فإن صلح الدخول فقط على تقدير عدم الاستثناء ليس بداخل، إذ ليس الصالح للوقوع واقعاً، ولا حاجة إلى الاستثناء، فإنه يخرج ما لولاه لدخل، لا ما لولاه لصلح، ثم إن دل عليه اللفظ دون الاستثناء وشمله صحت حجته، وإن لم يدل فهو استثناء مالم يدل عليه اللفظ دون الاستثناء، وهو غير مستقيم. واستثناء الصالح عن الداخل استثناء من غير الجنس، إذ قولنا: «إن سياق أكرم الناس إلا ثوراً» استثناء عن غير الجنس لا نعني به الجنس المنطقي[3] المشهور، فإن الثور مجانس الإنسان ومشارك له في الجنس الأقرب[4]، بل نعني به غير المشارك في الدخول تحت المحكوم عليه. ثم الاستثناء لا يصح عن الماهية المجردة لأنها وحدانية[5]، بل يصح عند الإشارة إلى أعداد الموصوفات بها.

---

(١) نهاية ق١٣.

(٢) لعله يعني به الغزالي فإنه رد على الاحتجاج بجواز الاستثناء بأن الاستثناء له فائدتان، إحداهما إخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ لولا الاستثناء والثانية إخراج ما يصلح أن يدخل تحته ويتوهم أن يكون مراداً به فيأتي الاستثناء لقطع صلاحيته للدخول. (المستصفى ٢/٤٠).

(٣) الجنس المنطقي: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك. (التعريفات: ٦٩).

(٤) مراده أنهما يشتركان في الحيوانية وهي الجنس الأقرب.

(٥) أي مفردة فلا يستثنى منها شيء.

وإن قال: إنه لقطع الصلوح، والمستثنى كان أيضاً باعتبار الصلوح فوقع العموم على الصلوح، فوقع الاعتراف بالعموم، سواء[1] كان عن الموصوفين بالإنسانية أو الصالحين لكي يوصفوا بالإنسانية ماخلا[2] زيداً. ويكون قوله «قطع للصلوح» باطلاً[3]، فإن الصيغة يفهم منها كلام صحيح، وقطع صلوح زيد عن الدخول تحت الإنسانية كاذب.

وإن عنى به أنه إشارة إلى الصلوح للإكرام بحيث يكون القول مبنياً على أن الناس الصالحين للإكرام أكرمهم سوى زيد. فوقع العموم على الصالحين فإن لم يكن زيد صالحاً فهو استثناء من غير الجنس، وإن كان صالحاً فصح الاستثناء على ما لولاه لدخل.

وكذا رده على الحجة الثانية[4]، فإن قوله: «أكرم الناس كافة» اقتصاره على ثلاثة فاسد تشهد بامتناعه الفطر.

وقوله: «تعين الاستغراق في قوم أرادهم» باطل أيضاً، فإنه إن أراد بالكل البعض فهو مجاز ظاهر، وكل مجاز له حقيقة، فتعين الحقيقة على الاستغراق، فإن أراد بالناس العلماء مثلاً، فصار المجاز في إطلاقه لفظة الناس بمعنى العلماء أو قوم أضمرهم في قلبه، والاستغراق باق بحاله على جهة حقيقة مضافاً إلى ما عني بالناس، أو نوى، فصح الاستغراق ضرورة.

فإن[5] عنى بالناس العلماء، ثم قال: «كل إنسان كيت»[6] يكون مستغرقاً فيه، والمجاز في غير المستغرق.

---

(١) الضمير المستتر في (كان) يعود إلى الاستثناء.

(٢) في الأصل (زيدٌ) وصوابه النصب لدخول ما على «خلا».

(٣) في الأصل بالرفع وصوابه النصب لأنه خبر «يكون».

(٤) الحجة الثانية هي الاستدلال بتأكيد الألفاظ المدعى عمومها بأجمعين وأكتعين وكافة ونحوها من الألفاظ. وقد اعترض عليها الغزالي بما ذكره المصنف، فانظر المستصفى: (٢/٤٠- ٤١).

(٥) في الأصل (فإنه) ووضع الناسخ على الهاء ما يشعر بحذفها.

(٦) في الأصل (كتب) والصواب ما أثبته.

وأما باقي حججهم فمتوسطة، والأخيرة[1] أيضاً حسنة على ما اختصرناها إلا أنه خلط بها أمثلة من ذوات الشرط لا تستقيم فيها دعوى العموم على ما سنذكره، ويجب أن تذكر بلفظة الكل[2] ونحوه كما حررناها لا كما ذكر.

وأنت إذا اعتبرت قولنا: «كل سواد لون» على أي خصوص كان دون مثنوية وشذوذ شيء أصلاً مصرحاً هكذا وجدته خبراً يدل على العموم وله صيغة، وهي المذكورة[3] وإن كان فيها زوائد على الحاجة تجري مجرى المؤكدات لقطع الوهم فوجدت صيغة لغوية وبطل معتصمهم. وإذا استفسرتم في العموم نفسه لا يجدون عن الاعتراف مناصاً، لأن الشرح لصيغة[4] مما أنكروا.

وأما أرباب الخصوص فمستروحهم إلى إنكار العموم فاسد[5] إلا في الجموع؛ فإن لفظة المشركين إذا جردت عن الألف واللام -إذا كان لعموم إذ لا تختص حينئذ بالجمع- أو معهما -إذا كان لغير العموم- لا يدل على كل واحد واحد من جميع المشركين، وإلا ما صح أن يقال: «إنهم مشركون» والصالح للمتقابلين لا يستحق لذاته أحدهما كما سبق، فبقي الجمع على الاهمال لضرورة استواء النسبة الامكانية على ما سبق وإنما جردنا [ه][6] عن الألف واللام، لأنا نريد أن نبحث فيما بعد عليهما وليس كما يتوهم أن وجودهما وعدمهما سواء في العموم الاستغراقي لأسماء الجموع.

---

(١) الأخيرة هي المأخوذة من حجة الغزالي التي ارتضاها فضمير الغائب في كلام المصنف أراد به الغزالي وإن لم يصرح به. وقوله خلط بها أمثلة من ذوات الشرط «يعني قول الغزالي من دخل داري فأعطه درهماً، ونحو ذلك من الأمثلة المشابهة.

فانظر: المستصفى (٢/٤٨- ٥٢).

(٢) نهاية ق١٥.

(٣) سقطت تاء التأنيث من الأصل.

(٤) لعل صوابها (لأن التصريح بصيغة).

(٥) هنا إشارة إلى عبارة في الهامش لم تتضح لي.

(٦) زيادة يتضح بها المقصود

وأما إذا كانت للعهد كقول القائل: «رأيت المشركين» مثلاً فلا[١] سبيل إلى دعوى العموم فيه أصلاً. ويدل ذلك على أن مجرد الجمع لا يتعين فيه الاستغراق.

قاعدة: والألف واللام إن صح من أرباب اللغة أنه لغير التعيين وتحسين هيئة الكلام، وصح أن جملة ما يوردان لأجله العموم فيتعين حملها[٢] على اعتبارات أربعة:

أحدها: العموم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [العصر:٢-٣] فإن الماهية الذهنية وجدانية لا يخرج عنها شيء، وليست بذات دالة على الكثرة لما سبق فيتعين حمله على العموم.

والثاني: لتعيين الماهية والعقلية، كقولك: «الإنسان نوع، والحيوان جنس، والإنسان هو الضحاك» فإنه لو كان مستغرقاً لقام مقامه كل واحد، وليس كذا.

ولقد أفسد من عبر عنه بأنه لإفراز النوع عن الجنس، فإن الشيء أو الموجود لا جنس لهما حتى يفرزهما عنه، وكذلك أن يقول: «الموجود عام، أو هو أعم من الجوهر» وليس معناه: أن كل موجود أعم من الجوهر. وتقول: «الرجل صنف وليس بنوع تحت الإنسان» وكذلك [ت][٣] قول: «الناطق فصل».

والثالث: لتعيين المعهود على ما نقل عن أرباب اللغة، كما يقال: «رأيت الإنسان».

والرابع: التزيين كقولك[٤] «هذا الرجل»، فإن الإشارة بهذا أغنتك عن التعريف بالألف واللام، وليس مستغنى عنه، فإنك لو حذفت عن قولك: «المذكور» أو عن[٥] قولك: «دخلت

(١) في الأصل أعيدت الكلمة في أول الصفحة التالية بلفظ «ولا» بالواو بدل الفاء.

(٢) كذا في الأصل بافراد الضمير مع أنه ثنّى الضمير العائد على الألف واللام فيما سبق فكان ينبغي أن يسير في تعبيره على نسق واحد.

(٣) التاء زيادة يستقيم بها النص.

(٤) في الأصل (القولك).

(٥) نهاية ق١٥.

البصرة» سمج، فلو أدخلت في قولك «دخلت بغداد» يستقبح أيضاً، فليس إلا لأنه يستحسن في بعض المواضع، ويستقبح في بعضها فيورد كثيراً للتحسين.

وإذا ثبت لك هذا القسم فسق إليه كثيراً من المواضع حتى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ ﴾ [الرحمن: ١- ٢] وقوله: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾ [الفاتحة: ١].

وقولهم: «مقتضى الدليل كذا» إذا وجه عليهم أنه [إن][١] كان للاستغراق ففاسد، إذ لم يوجد كل دليل، وإن كان للعهد فلا عهد بيننا، وإن كان لتعيين الحقيقة الذهنية فحقيقة الدليل المطلق لا يثبت به الحكم الخاص، بل الحكم العام. فأقرب ما يحمل عليه أنه للتزيين، ولذا لك[٢] أن تورده على كل مدع عموماً أو نحوه.

وأما البيان فقولهم: «أفسد الناس الدرهم والدينار».

أو قولهم: «الدينار خير من الدرهم» في إثبات العموم ضعيف، فإنه لو حذف الألف واللام عند الإضافة إلى بلد أو إلى الناس يفهم منه كما فهم هاهنا دون الألف واللام.

واعلم أن الألف واللام إذا صح من أرباب اللغة أنه للعموم ولغيره، فيكون واقعاً بالاشتراك. وباطل زعم من قال في الجدليات: «إن الاشتراك على خلاف الأصل، فيحمل على ما يشترك فيه الكل، وهو التعريف، فإن التعريف إن كان لمفهوم ما قرنا به فقد حصل بالاسم، وإن كان لواحد من هذه الأربعة فاستوت النسبة إلى الكل ووقع الإبهام، فأين التعريف»؟!

مباحثات:

واعلم أن المشهور عند القائلين بالعموم أن صيغ العموم خمسة:

---

(١) زيادة متعينة لا يستقيم الكلام بدونها.

(٢) في الأصل (ولذلك) بسقوط الألف من (لذا) وهو سهو من الناسخ.

أحدهما: الجموع معرفة كانت كالمشركين أو منكرة كقولك: «مشركين» فقد سوى الجبائي[١] بينهما في العموم، وآخرون فرقوا بناء على أن النكرة لجمع[٢] غير معين، وعرفت عدم المساواة، وأن لفظ المشركين أيضاً إنما يعم استغراقاً، فإذا كان الألف واللام للعموم فيكون التعميم لهما لا للجمع[٣] وحينئذ تستوي لفظة الفرد ولفظة الجمع[٤].

والثاني: من، وما، وحيث، وأين.

وأنت تعلم أن قولك: «كلما كانت، أو دائماً إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر» للاستغراق. وأما قولنا: «إذا كان» قد يقرن بمثل قولنا «قد يكون دائماً» فنقول: قد يكون -لا دائماً- إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متيمم وقد يقترن بمثل قولنا: «دائماً» كما سبق.

وكل ما صح اقتران شيئين متقابلين به ليس في ذاته اقتضاءُ أحدهما ضرورة، بل يجوز أن يستنبط العموم من قرائن خارجة من أن اضافته دون شرط خارجي من خصوص وقت بدل على الارتباط بين جُزأي القول التلازمي، ويكون العموم متلقى من خارجي لا من اللفظ.

الثالث: النفي، كقولك: «ما في الدار ديار» ويجب أن تخصص بقيد. وإلا فقولك: «لا كل إنسان عالم» نفي، وليس يعم، وسنشير إلى حاله فيما بعد.

---

(١) هو أبوعلي الجبائي كما في المعتمد (٢٢٩/١) وقد خالفه في ذلك ابنه أبوهاشم. وأبوعلي: هو محمّد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي نسبة إلى «جبى» من قرى البصرة. وهو وابنه من أئمة المعتزلة وإليه ينسب الجبائية طائفة منهم. له تفسير مطول بسط فيه مذهب المعتزلة ورد عليه أبوالحسن الأشعري. توفي سنة ٣٠٣هـ انظر ترجمته في (وفيات الأعيان ٢٦٧/٤- ٢٦٩، ومفتاح السعادة ٣٥/٢، وشذرات الذهب ٢٤١/٢، والأعلام ٢٥٦/٦).

(٢) في الأصل (لجميع).

(٣) في الأصل (لا للجميع).

(٤) أي يستوي لفظ الفرد ولفظ الجمع في كونهما للعموم إذا دخل عليهما الألف واللام فيكون لفظ «المشرك» عاماً كلفظ «المشركين».

والرابع: اسم الفرد المقرون بالألف واللام كقوله: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة:٣٨] ويجب أن يخصص ببعض المواضع ليخرج منه العهد وإخوانه[1].

والخامس: الألفاظ المؤكدة، كقولهم[2]: «طرّاً وأجمعون» وكل واحد بالحقيقة هو الناص للعموم، وإنما يتأتى أخذ شيء منها للتأكيد إذا شفع بخاص آخر[3].

والألف واللام إنما تعم إذا دل على معنى هذه ويقع هو قسيماً، قالوا: والفرد يعم في ثلاثة مواضع بالألف واللام الاستغراقي، والنكرة في سياق النفي، وأما في سياق الاثبات فيخص أو ما يضاف إلى أمر أو مصدر، كقوله: «اعتق رقبة»[4].

مباحثة:

وهذا[5] القائل خالف مقتضى ما حد به العموم، فإنه رسمه بأنه «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»[6] وقولنا: «اعتق رقبة» يدل على واحدة، وليس له دلالة

---

(١) أي التزيين وبيان الحقيقة وتعيين الماهية العقلية. كما سبق بيان ذلك فيما مضى.

(٢) نهاية ق١٦.

(٣) في الهامش (يحاصر آخر) وأشار الناسخ إلى أنها من نسخة أخرى ولعل صوابه (بناص آخر).

(٤) ليست النكرة هنا للعموم كما يوهم كلام المصنف ومن قال إنها للعموم فهو لا يرد العموم الاستغراقي بل العموم البدلي إذ كل رقبة تصلح للاعتاق. والذي ذكره أرباب العموم أن المفرد يعم إذا اقترن بأل الدالة على الاستغراق مثل ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾ أو كان نكرة في سياق النفي وما في معناه نحو «لا أحد في الدار» أو أضيف المفرد إلى معرفة. فأما النكرة في سياق النفي وما في معناه فلا يكاد يوجد خلاف بينهم في أنها للعموم إلا أنهم قد يذكرون لعمومها شروطاً مختلفاً فيها.
وأما المفرد المحلى بأل فقد وقع فيه خلاف بينهم وللغزالي فيه تفصيل حسن فانظره في المستصفى (٢/٥٣- ٥٤).
وأما المضاف إلى معرفة فأطلق بعضهم القول بعمومه وأنكره بعضهم وذكر القرافي فيه تفصيلاً حسناً فرق فيه بين ما يصدق على القليل والكثير فيعم وما ليس كذلك فقد يعم أو لا يعم.
(انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: ٢/١٠٢، وشرح تنقيح الفصول: ١٨١).

(٥) في الأصل (وبهذا).

(٦) صاحب هذا التعريف هو الغزالي، فانظر: المستصفى (٢/٣٢). ولكن الغزالي لم يجعل قوله «اعتق رقبة» عاماً بالمعنى الاصطلاحي للعام بل أراد العموم البدلي أو عموم الصلاحية، بمعنى أن كل رقبة تصلح
=

على الاثنين بوجه ما، بل يدل على شخص منتشر، والنكرة في سياق النفي إن عمت مستغرقة فربما تعم إذا ضمت إلى عام بمعنى عدم منع الشركة دون أن يكون فيه ذكر كل أو بعض»[١] فإن قولك: «ليس بعض من الناس بكاتب» نفي مع النكرة ولا تعم، وكذا قولك: «لا كل من الناس عالم».

قاعدة: اعلم أن الدلالات ثلاث[٢].

دلالة مطابقة، وهي: دلالة اللفظ على ما وضع بإزائه.

ودلالة تضمن، وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه.

ودلالة الالتزام، وهي: دلالة اللفظ على وصف خارجي.

وكون الشيء مدلولاً مطابقة أمر يلحق الشيء من حيث كونه ذا لفظ.

واعلم أن العام لا يدل على خاص بجهته من حيث خصوصه، والخاص يدل على عام يلازمه، إما تضمناً إن كان العام جزءاً كدلالة الإنسان على الحيوان، أو بالالتزام إن كان

=للعتق بمقتضى هذا الإطلاق. ومن المعلوم أن المتقدمين كانوا لا يفرقون في الإطلاق بين العام والمطلق بل يطلقون كلا منهما على الآخر؛ يقول ابن تيمية رحمه الله «لفظ المجمل والمطلق والعام كان في اصطلاح الأئمة كالشافعي وأحمد وأبي عبيد وإسحاق سواء». مجموع الفتاوى (٣٩١/٧). وقد وقع مثل ذلك للقاضي أبي يعلى كما جاء في المسودة: (ص١٤٩). ووقع أيضاً للغزالي كما أشار المصنف لكن ليس في هذا الموطن بل في موطن آخر فانظره في المستصفى (١٨٦/١).

(١) في الأصل (بعض أو كل) ولكن الناسخ وضع حرف الميم على كلمة (بعض) ومثله على كلمة (كل) ففهمت منه أنه أراد تقديم كلمة «كل» على «بعض» وهو اصطلاح سار عليه الناسخ وغيره من معاصريه. وقد فعلت ذلك فقدمت لفظ (كل).

(٢) تقسيم الدلالة إلى هذه الأقسام الثلاثة مما سار عليه علماء المنطق وعلماء الأصول وهي أقسام الدلالة اللفظية الوضعية، لا الدلالة بمعناها الأعم. وإن كان بعضهم لا يرى أن التضمن والالتزام من الدلالة الوضعية بل من دلالة اللفظ العقلية. انظر: المستصفى: (٣٠/١)، والمحصول: (٣٠٠/١/١)، وشرح تنقيح الفصول: (٢٤- ٢٦)، وشرح الكوكب المنير: (١٣٦/١- ١٢٧)، ومطالع الأنوار: (٢٨- ٣١)، وحاشية الباجوري على متن السلم: (٢٩).

خارجاً، كدلالة الإنسان على مستعد المشي، فإذا قلت: «رأيت فعلاً وحركة وما رأيت صلاة» صح، ولو قلت: «رأيت صلاة وما رأيت فعلاً وحركة» كذبت، فإن الصلاة دلت تضمناً على الحركة، والخاص لما لم يكن جزء العام ولا لازمه لتحقق العام دونه، ولا هو كليه فانتفت الدلالات الثلاث[١].فإذا عرفت هذا فاعلم أن المعترف بأن «الإنسان» عام أخطأ في تعريف العموم إذا سلم صحة نسبته[٢] إليه بأنه «اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً»، بل الإنسانية لا دلالة لها على الكثرة، بل تدل على معنى واحد هو الحيوانية والنطق، ثم يلزمها صحة مطابقة على الكثرة لا دلالتها[٣] على الكثرة.

ونذكر في هذا الباب مسائل ليس فيها كل ذلك المعتم[٤] منها:

[عموم المشترك]

أن الاسم المشترك في محل الاشتراك هل هو عام؟

---

(١) هذا إشكال يرد على تقسيم الدلالة الوضعية إلى ثلاثة أقسام هي المطابقة والتضمن والالتزام، ودلالة العام على الخاص ليست واحدة من هذه الثلاث لعدم انطباق تعريف أي منها عليها. والمصنف أورد هذا للتدليل على أن العام لا يدل على خاص من حيث خصوصه. وقد رأيت القرافي يورد إشكالاً على تقسيم العلماء الدلالة إلى ثلاثة أقسام، خلاصته: أن دلالة العام على فرد من أفراده ليست من المطابقة ولا من التضمن ولا من الالتزام فإما أن يكون دالاً على كل فرد من أفراده وإما أن يبطل هذا التقسيم وأجاب عنه في شرح المحصول ثم رأى -فيما بعد أن ذلك الجواب ضعيف. وفي بعض كتبه أخرج دلالة العام عن الأقسام الثلاثة، وقد كنت أحسب أن القرافي هو مخترع هذا السؤال حتى وقعت على هذا النص فترجح عندي أن القرافي استفاده منه، وإن كان قد حرره وأوضحه أكمل إيضاح. وقد حملني على ذلك ما أعلمه من اعتماد القرافي في شرح المحصول على هذا الكتاب فيما اعتمد عليه من كتب الأصول المشهورة. انظر نفائس الأصول في شرح المحصول بتحقيقي: (٥١٨/١- ٥١٩، وشرح تنقيح الفصول: (٢٦) والعقد المنظوم: (٨٥)، وكتاب: شهاب الدين القرافي - حياته وآراؤه الأصولية: (١٠٥- ١٠٦).

(٢) في الأصل (لنسبته).

(٣) في الأصل (لا دلالها) بسقوط التاء.

(٤) من العتمة وهي ظلمة الليل وقيل هي ثلث الليل الأول (اللسان: مادة عتم جـ ١٢/ص٣٨١- ٣٨٢) ومراد المصنف أن المسائل الآتية ليس فيها من الغموض مثل ما في المسائل المتقدمة.

نقل عن الشافعي والقاضي دعوى العموم[١] فإنه كما يذكر ويراد به واحد من الحامل يجوز أن يذكر ويراد به جميع الحامل.

وهو غير مستقيم، فإنه إن عني به مجموع الآحاد فلا يكون الواحد مدلولاً حينئذ مطابقة، بل جزء المطابق، فيكون المجموع مفهوماً واحداً وكل واحد منهما جزء، فيكون هذا وضعاً[٢] ثالثاً، فيطلق مرة ويعنى به أحد المفهومين مثلاً، ويذكر ويعني به مجموعهما مدلولاً واحداً مطابقاً، والمجموع غير الآحاد ضرورة، فصار[٣] الاشتراك في ثلاثة مواضع فهو وضع.

وإن اقتصر على أحدهما إذا ذكر مرة فلا شمول للثاني[٤].

---

(١) انظر نسبة هذا القول الشافعي والقاضي أبي بكر في المستصفى (٧١/٢) والمحصول: (٣٧١/١/١) والإحكام للآمدي: (٢٤٢/٢) وقال إمام الحرمين في البرهان: (٣٤٣/١-٣٤٤): «إنه ظاهر كلام الشافعي»واستنتج ذلك من قول الشافعي في الملامسة إنها محمولة على اللمس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازاً. ونقل عن القاضي إنكاره على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً. ومقتضى ذلك أنه لا يرى جواز حمل المشترك على معنييه أو معانيه، لأن المسألتين سواء كما نص على ذلك جماعة منهم الآمدي في الإحكام (٢٤٢/٢) وإمام الحرمين في البرهان (٣٤٣/١) بل قال الغزالي: أن التعميم في الحقيقة والمجاز أقرب من التعميم في المشترك المستصفى: (٧٤/٢). والمسألة فيها أقوال أخر غير الجواز المطلق والمنع المطلق اللذين اقتصر عليهما المصنف وأهمها: جوازه بالنظر إلى الإرادة دون اللغة، فيجوز أن يريد المعنيين معاً بقرينه لا بالوضع اللغوي. وهو اختيار أبي الحسن البصري وإمام الحرمين الجويني والغزالي. وقيل يجوز حمله على معنييه بشرط ألا يمتنع، والصحيح أن هذا هو مقصود المجيزين مطلقاً. وقيل يجوز في النفي لا في الإثبات. وقيل يجوزان جاء بلفظ الجمع لا إن جاء بلفظ المفرد انظر في بيان المسألة والأقوال فيها البرهان: (٣٤٣/١-٣٤٥)، والمعتمد (٣٠٠/١-٣٠٧)، والمستصفى: (٧١/٢-٧٣)، والمحصول (٣٧١/١/١-٣٨٠)، والإحكام للآمدي (٢٤٢/٢-٢٤٨) وأصول ابن مفلح: (٤١٧/٢-٤٢٠) تحقيق الدكتور فهد السدحان.

(٢) في الأصل «وصفا» وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) نهاية ق١٧.

(٤) ينظر المحصول: (٣٧٣/١/١- ٣٧٥)، والأحكام للآمدي: (٢٤٣/٢- ٢٤٤).

[دخول العبد في اللفظ العام[١]]

ومنها: أن الخطاب المضاف إلى المؤمنين أو الناس كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] يدخل فيه العبد بحكم العموم. وأخطأ من زعم أنه مملوك للآدمي بتمليك الله، وقد خرج عن تكاليف كثيرة؛ فإن الخروج يصح أن يكون بمخصص كالحائض والمسافر والمريض.

[دخول الكفار تحت اللفظ العام[٢]]

ومنها: أن الكافر يدخل تحت خطاب الناس، وأنكر من أنكر تكليفهم بفروع الإسلام، أما إنكار أنه من جملة الناس فاسد[٣]. بقي -إن صح- إنكاره لجواز التكليف بالفروع لدليل سيأتي.

---

(١) انظر هذه المسألة في البرهان: (٣٥٦/١- ٣٥٨) والمستصفى: (٧٧/٢- ٧٨) والعدة: (٣٤٨/٢- ٣٥١)، والواضح: (٣٠١/١- ٣٠٣) مخطوط والإحكام لابن حزم: (٣٢٩/١)، والمحصول: (٢٠١/٣/١- ٢٠٣).
وما اختاره المصنف هو الذي عليه أكثر العلماء وقد أوجز المسألة في عبارة قصيرة ضمنها دليل الجمهور وهو المشار إليه بقوله «بحكم العموم» أي أنهم داخلون في اللفظ من حيث الوضع اللغوي فيدخلون من حيث الحكم الشرعي. وضمنها دليل المانعين والجواب عنه.

(٢) انظر هذه المسألة في المستصفى: (٧٨/٢- ٨٠)، والعدة: (٣٥٨/٢- ٣٦)، وأصول السرخسي: (٧٣/١- ٧٨)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٢٩٨/١- ٣١٦)، والواضح: (٣٠٥- ٣١١) مخطوط. ومحل الخلاف كما أشار المصنف هو في دخولهم في عموم الخطاب بالفروع أما أصل الإيمان فهم مخاطبون به باتفاق، وفي المسألة ثلاثة أقوال مشهورة. أحدها: دخولهم في الأوامر والنواهي. والثاني: عدم دخولهم في الأوامر والنواهي. والثالث: دخولهم في النواهي دون الأوامر.

(٣) كان الواجب أن يقترن جواب أما بالفاء ولكن هذا قد كثر في أسلوب المصنف كما سبقت الإشارة إلى ذلك في القسم الدراسي.

[دخول النساء في لفظ المسلمين ونحوه[١]]

ومنها: أن النساء يدخلن[٢] تحت خطاب الناس. أما تحت نحو «المسلمين» فمنهم من غلب اسم التذكير عند اجتماع المذكر والمؤنث وعمم.

واختار القاضي[٣] عدم دخولهن لأنه أفردهم حيث قال: «المؤمنين والمؤمنات» ونحو ذلك، فقد ميزهن بالذكر فتعديته إلى المؤمنات يستدعي دليلاً، والحظ في هذه للغوي، والإفراد بالذكر لا يدل على عدم العموم، وقوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ [البقرة:٩٨][٤] لا يدل على أنهما ليسا من الملائكة، ونحو هذا لا يحصى، وقد عهد صريحاً في اللغة التغليب لحكم التذكير، وهو أصح.

---

(١) انظر هذه المسألة في البرهان: (٣٥٨/١- ٣٦٠)، والمعتمد: (٢٣٣/١)، والمستصفى: (٧٩/٢- ٨٠)، والعدة: (٣٥١/٢- ٣٥٨)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٢٩٠/١- ٢٩٨)، والمحصول: (٦٢٣/٢/١- ٦٢٤). وقد أخرجوا عن محل الخلاف ما يختص بالذكور ولا يسوغ اشراك النساء فيه كلفظ الرجال، ولفظ الذكور. انظر المحصول: (٦٢١/٢/١)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٢٩٠/١).

(٢) كتب الناسخ قبل هذا اللفظ حرف «هل» ثم أشار إلى حذفه بالضرب عليه.

(٣) ينظر رأي القاضي في المستصفى: (٧٩/٢) وهو مذهب أكثر الشافعية واختاره أبوالخطاب من الحنابلة فقال: «وهو الأقوى عندي ولكن ننصر قول شيخنا» ثم شرع في بيان وجه رجحان قول شيخه أبي يعلى فانظر. التمهيد: (٢٩١/١) وما بعدها. واختاره أيضاً الطوفي كما في شرح الكوكب: (٢٣٥/٣).

(٤) إثبات الهمزة بعد الألف واتباعها بالياء (ميكائيل) قراءة مشهورة قرأ بها أكثر القراء العشرة كابن كثير وابن عامر وعاصم والكسائي وغيرهم. انظر البدور الزاهرة (ص٣٧)، وهي المثبتة بالأصل.

[خطاب المشافهة هل يعم الحاضرين والمعدومين]؟[١]

ومنها: أن المخاطبة مشافهة لا يمكن فيها دعوى العموم بالإضافة إلى جميع الحاضرين، فقد يختص بما أقبل إليه المخاطب بوجهه، أو بمن له أهلية ذلك إن اشتمل المؤدي على غير الأهل وعرفت حاله من امكان لحوق المقابلين. قالوا: وقوله: «يا أيها الناس» تعم الموجودين في عهده. وإثبات حكمه في حق من بعدهم إلى القيامة بدليل زائد وفائدة العموم في مثل هذه اقتران الدليل الأخير به لا بمجرد الخطاب. وهذا فيه مسامحة، فإنه على خلاف القاعدة الجمهورية.

[دخول المخاطب تحت الخطاب][٢]

ومنها: أن المخاطب هل يندرج تحت الخطاب؟

---

(١) انظر المسألة في البرهان: (١/٢٧٠- ٢٧٥)، والمستصفى: (٢/٨١- ٨٦)، والمعتمد: (١/١٣٩- ١٤١)، والمحصول: (١/٢/٤٢٩- ٤٣٤)، (١/٢/٦٣٤- ٦٣٦). والمسألة جعلها بعض الأصوليين من مسائل الأمر وجعلها بعضهم من مسائل العموم فليتنبه من يريد الاطلاع على ما قيل فيها، وهي أليق بعلم الكلام منها بأصول الفقه إذ الباعث عليها أن الأشعرية قالوا كلام الله قديم وقالوا أنه معنى واحد تعلق بذات الله جل وعلا، والأمر كلام الله النفسي فلزم أن يقولوا أنه أمر قبل أن يوجد مأمور. والمعتزلة لقولهم بأن كلام الله حادث مخلوق قالوا: يدل على حدوثه أنه لو كان قديماً لكان أمراً ولا مأمور والأمر دون أن يوجد مأمور عبث يتنزه عنه الحكيم العليم. وقد اعترف بعض الأشاعرة بقوة هذا الاعتراض فرجعوا عما عرف عن أبي الحسن الأشعري وقالوا أن كلام الله في الأزل لا يسمى أمراً ولا نهياً، ولم يرتض ذلك المسلك إمام الحرمين ولا غيره من مسالك أصحابه بل أبطلها وقال: إن ظن ظان أن المعدوم مأمور فقد خرج عن حد المعقول وقول القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد ليس معدوماً ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً، وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمر بلا مأمور وهذا معضل الأرب فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس وفرض متعلق لا متعلق له محال.. ثم قال وهذا مما نستخير الله تعالى فيه وإن ساعف الزمان أملينا مجموعاً من الكلام فيه شفاء العليل إن شاء الله تعالى. (البرهان: ١/٢٧٤- ٢٧٥) ومما تجب الإشارة إليه أن القائلين إن المعدوم مأمور لا يريدون الأمر التنجيزي بل يريدون أنه إذا -وجد مستوفياً لشروط التكليف دخل في الأمر الأول فهو أمر معلق على الوجود.

(٢) انظر هذه المسألة في البرهان: (١/٣٦٢- ٣٦٤)، والمعتمد: (١/١٣٧- ١٣٨)، والمستصفى: (٢/٨٨- ٨٩)، والتمهيد لأبي الخطاب: (١/٢٧١- ٢٧٥)، والمحصول: (١/٢/٢٥٢- ٢٥٣).

ادعى قوم أنه لا يدخل، استدلالاً بنحو قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [الزمر:٦٢] وبقول القائل لعبده: «من دخل داري أعطه درهماً» فإن لا يحسن أن يعطيه نفسه، ورد عليهم أنه إذا عمَّ عمَّ[١]، وتخصص بقرائن والتخصيص بزائد لا يدل على عدم الشمول عند عدمه.

[العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف؟][٢]

ومنها: ظنّ قوم أن من مقتضيات العموم العطف على العام والسرد بالتعقيب[٣] له. وألزموا بما قد يجمع فيه مختلفات فقوله: ﴿ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ ﴾ إباحة ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١] إيجاب وفي نحو هذا كثرة.

والحق أن هذا في الأقوال الخبرية مختلف، فإذا قلت: «كل فرس وإنسان وطير حيوان» يلزم ضرورة من هذا السياق العموم في كل واحد. وأما إذا اختلف السياق كقولك: «كل سبع وزيد ضار» أو «كل سبع والملك» لا يلزم.

وفي معرض الأمر كقولك: «صم دائماً وصل» لا يلزم العموم الدوامي في الصلاة، وإنما وقع الخبط لعدم تفصيل الخبريات ونحوها[٤]. وفي الشرطيات[٥] يجوز تركب الجزء الأول من عموم في شيء وشخص أو مهمل.

---

(١) يعني: إذا كان الخطاب عاماً عم المخاطب ولكن يخصص بالقرائن والعبارة. مأخوذة من المستصفى: (٨٨/٢- ٨٩) ونص عبارة الغزالي «وقال قوم لا يندرج تحت خطابه بدليل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ ولا يدخل هو تحته. بدليل قول القائل لغلامه من دخل الدار أعطه درهماً. فإنه لا يحسن أن يعطي السيد. وهذا فاسد لأن الخطاب عام. والقرينة هي التي أخرجت المخاطب مما ذكروه.. «أ» هـ وقد وقع خطأ في كتابه الآية فكتب بلفظ «وهو خالق كل شيء».

(٢) راجع هذه المسألة في المستصفى: (٧٠/٢- ٧١)، والعدة: (٦١٤/٢- ٦١٥)، والمحصول: (٦٣٣/٢/١- ٦٣٤).

(٣) كذا في الأصل.

(٤) نهاية ق١٨.

(٥) الشرطيات: جمع شرطية والقضية الشرطية هي: ما تركب من قضيتين. التعريفات: (١١١) وقيل: هي التي لا =

واعلم أن عموم التلازميات[١] ليس كعموم[٢] الخبريات المفردة فإن التلازميات، بل والعناديات[٣] عمومها بالأوقات والأوضاع، والخبريات المفردة عمومها بالآحاد والأشخاص.

[عموم المقتضى][٤]

ومنها ما اشتهر أن المقتضى لا عموم له. فقوله (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)[٥] فقيل: إنه يعم نفي الكمال والصحة معاً. ورد بأنه ليس كذا، بل لو قال: (لا حكم لصوم غير مبيت) عم جميع ورفع الكمال بعد رفع الصحة ضروري لا متلقى من العموم.

= يكون طرفاها مفردين. المطلع على متن ايساغوجي لزكريا الأنصاري (ص٣٩- ٤٠) والتعريفان بمعنى واحد. والقضية الشرطية إما متصلة وهي التي يكون الحكم فيها بصدق قضية أو كذبها على تقدير صدق قضية أخرى مثل «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» وإما منفصلة وهي: التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين أو بنفيه. مثل العدد إما أن يكون زوجاً أو يكون فرداً. وتسمى القضية شرطية لوجود الشرط فيها بالنسبة للمتصلة أو تجوزاً بالنسبة للمنفصلة لوجود الربط بين طرفيها. المصدر السابق: (٤٠).

(١) التلازميات: القضية اللزومية أو التلازمية هي: التي يحكم فيها بصق قضية على تقدير صدق قضية أخرى لعلاقة بينهما توجب ذلك وهي ما بسببه يستلزم المقدم التالي كالعلية. كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإن طلوع الشمس علة وجود النهار ووجود النهار معلول لطلوع الشمس.

(٢) في الأصل «العموم» باسقاط عصا كاف التشبيه.

(٣) العناديات: القضية العنادية هي: الشرطية المنفصلة وسميت بذلك لأن الربط فيها بين طرفيها على وجه التعاند كقولنا: العدد إما زوج أو فرد «فالزوج معاند للفرد أو مضاد له. والمشهور عند المناطقة العنادية تسمى شرطية منفصلة وإن لم يكن فيها ذكر للشرط» حاشية الباجوري على متن السلم (ص٥٢) وشرح زكريا الأنصاري على متن ايساغوجي ومعه حاشية الحفناوي (ص٤٤- ٤٥) وقال صاحب السلم:

وإن على التعليق فيها قد حكم ... فإنها شرطية وتنقسم
أيضاً إلى شرطية متصلة ... ومثلها شرطية نفصلة

(٤) انظر المسألة في: شرح اللمع (١/٣٣٨- ٣٤٠)، والمستصفى: (٢/٦١- ٦٢)، والمحصول: (١/٢/٦٢٤- ٦٣٦)، وأصول السرخسي: (١/٢٤٨- ٢٥٠).

(٥) أخرجه أبوداود من حديث عبدالله بن عمر عن أخته حفصة مرفوعاً بلفظ «من لم يجمع الصيام قبل =

وإذا ترك جهة الحقيقة فبين[١] فساد دعوى العموم في جميع مواقع إمكان التجوز، وإن صح العموم في تجوزي واحد. فإذا صح لزوم العموم في تجوزي كما ينفي صحة كل لا مبيت أو كماله اقتصار على تعميم أحدهما فليس على ما ذكروا أن المقتضى لا عموم له. فإن مقتضى العام عام، بل كان ينبغي أن يقال: لا عموم لجهات الاقتضاء عند فوات الحمل على الأصل.

ومن هذا يعلم أن العبارة عن المقصود ها هنا وقعت فاسدة، فإنه إن أريد أن نفي[٢] عموم المقتضي ليس عموم المقتضي، فهذا فطري لا يحتاج إلى التطويل، وإن أريد أنه لا يلزم فإذا سلم الاقتضاء حيث وقع العموم يلزم.

=الفجر فلا صيام له». (٣٢٠/٢)، وقال أبوداود رواه الليث وإسحاق بن حازم أيضاً جميعاً عن عبدالله ابن أبي بكر مثله، ووقفه على حفصة معمر والزبيدي وابن عيينة ويونس الأيلي كلهم عن الزهري.

وأخرجه الترمذي عن يحيى بن أيوب عن عبدالله بن أبي بكر به (٨٠/٣) وقال: حديث حفصة لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه وقد روى عن نافع عن ابن عمر قوله، وهو أصح... ولا نعلم أحداً رفعه إلا يحيى بن أيوب. وأخرجه ابن ماجه عن إسحاق بن حازم عن عبدالله بن أبي بكر عن سالم ولم يذكر بينهما الزهري ولفظه (ولا صيام لمن لم يفرضه من الليل) (٥٤٢/١).

وأخرجه النسائي باللفظين السابقين وقال: الصواب عندي موقوف: (١٩٦/٤-١٩٨) وأخرجه الدارمي في الصوم بلفظ (من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له) (٣٢٩/١). وقال الحافظ في التلخيص: اختلف الأئمة في رفعه ووقفه فقال ابن أبي حاتم عن أبيه: لا أدري أيهما أصح -يعني رواية يحيى بن أيوب عن عبدالله بن أبي بكر عن الزهري عن سالم. ورواية إسحاق بن حازم عن عبدالله بن أبي بكر عن سالم بغير وساطة الزهري- لكن الوقف أشبه. وقال أبوداود: لا يصح رفعه. وقال الترمذي: الموقوف أصح ونقل في العلل عن البخاري أنه قال: هو خطأ. وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف. وقال النسائي: الصواب عندي موقوف. وقال الحاكم في الأربعين: صحيح على شرط الشيخين وقال في المستدرك: صحيح على شرط البخاري. وقال البيهقي: رواته ثقات إلا أنه روى موقوفاً. وقال الخطابي: اسنده عبدالله بن أبي بكر وزيادة الثقة مقبولة. وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخبر قوة. وقال الدارقطني: كلهم ثقات أ.هـ تلخيص الحبير: (٢٠٠/٢).

(١) لعل الصواب «تبين».

(٢) في الأصل (نفس) وهو تحريف من الناسخ.

وإصلاح المشهور بأن يقال: إن المحكوم عليه أو المحكوم به لا يلزم أن يعم الحكم جميع جهاته.

أما في جانب المحكوم به كقوله «الغير المبيت لا صيام له» فإن هذا تقدير الخبر المشهور، بل إذا قال (الماء طهور)[١] لا يلزم أن يكون مطهرا لجميع الأشياء، حتى يطهر الخمر والكلب.

وقوله تعالى: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴾ [آل عمران:٩٧] وإن لزم عموم في حق آحاد الداخلين عند من يعتبر لفظة «من» حاصرة ليس فيه أمن عن جميع الأشياء حتى من الحمّى ووجع الضرس[٢].

وفي جانب المحكوم [عليه][٣] كقوله: المتحرك يصح سكونه. فإنه لا يعم جميع أحواله، إذ المتحرك إذا أخذ من حيث أنه متحرك يمتنع فيه السكون. فإذا فسر[٤] على هذا الطريق فيستقيم، وإلا فهو عديم الطايل.

---

(١) هذا جزء من حديث رواه أبوسعيد الخدري ﷺ قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟ وهي بئر يلقى بها الحيض ولحوم الكلاب والنتن. فقال ﷺ (الماء طهور لا ينجسه شيء) أخرجه أحمد في المسند: (٣١/٣)، وأبوداود في كتاب الطهارة: (١٧/١) والترمذي في كتاب الطهارة: (١/٩٥-٩٦). وقال الترمذي حديث حسن، وقد جود أبوأسامة هذا الحديث فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبوأسامة. وقد روي هذا الحديث فلم يرو أحد حديث أبي سعيد في بئر بضاعة أحسن مما روى أبوأسامة. وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي سعيد.

وأخرجه النسائي في كتاب المياه: (١٧٤/١). وصححه الألباني في إرواء الغليل وذكر طرقه وما قيل في كل منها فانظر ما قاله في (٤٥/١) من الكتاب المذكور.

(٢) هذا الكلام فيه إشارة إلى مسألة شغف بها القرافي وذكرها في كتبه وهي أن العام في الأشخاص مطلق في الأزمان والأمكنة والأحوال والمتعلقات ويظهر أنه استفاد الفكرة من كتاب التنقيحات ولكن حررها ووضحها. انظر شرح تنقيح الفصول (٢٠٠) والإبهاج (٨٤/٢-٨٥) وشهاب الدين القرافي حياته وآراؤه الأصولية (١٢٧-١٣١).

(٣) زيادة لا بد منها وليست في الأصل ولكن يدل عليها كلامه المتقدم قبل قليل.

(٤) الضمير يعود على قولهم (المقتضى لا عموم له).

واعلم أنه إذا قال: «لا آكل» ليس مقتضى قوله جميع الأكلات ولا ضروري له بجميع الأوقات والمأكولات لجواز أن يقترن به القرينتان المتقابلتان «الاقتضاء»[١] وقد قلنا كل ما صلح للمتقابلين لا يتصور فيه غير الإمكان فلا يلزم قوله ضرورة إلا مأكول ما ووقت ما، لا على العموم، ولا على التعيين فتقبل نيته فيه[٢]. هذا هو البحث اللائق بالأصول. أما تفاريع الفروع فشيء آخر. والمحكوم به وإن كان في خبر عام لا يلزم فيه عموم.

[أقل الجمع][٣]

واختلفوا في أقل الجمع، فمذهب مالك والقاضي وكثير من الناس أنه الاثنان[٤].

---

(١) هذه الكلمة وجدت في الأصل وقد أحدثت خللاً في العبارة وبدونها يستقيم الكلام، لأن مراده بالقرينتين المتقابلتين اللتين يمكن أن تقترنا بقوله «لا آكل» هما قرينة التعميم وقرينة التخصيص. وقد تكون صحة العبارة «المتقابلتان بالاقتضاء» أي أن إحداهما تقتضي التعميم والأخرى تقتضي التخصيص.

(٢) هذه المسألة ألحقها المصنف بمسألة عموم المقتضى وأفردها الغزالي والفخر الرازي وهي مسألة خلافية نقل الخلاف فيها كثير من الأصوليين والمشهور عن الشافعي أن الفعل المتعدي إذا لم يذكر مفعوله يكون عاماً في مفعولاته فيصح أن يدخله الاستثناء بالنية ووافقه أبويوسف ومذهب أبي حنيفة أنه لا يكون عاماً فلا يصح أن يستثني بعض المفعولات بالنية.

انظر المستصفى: (٦٢/٢)، والمحصول: (٦٢٦/٢/١-٦٢٧) وشرح تنقيح الفصول: (١٨٤) ونفائس الأصول: (١١٦٩/٢)، وفيه بيان اختلاف الأصوليين في فهرسة المسألة، وفواتح الرحموت: (٢٨٦/٢)، وتيسير التحرير: (٢٤٧/١)، وقد فرق السرخسي بين المقتضى والمحذوف تفريقاً حسناً فانظر أصول السرخسي: (٢٥١/١).

(٣) انظر الخلاف في أقل الجمع ودليل كل قول في البرهان: (٣٤٨/١-٣٥٥)، والمعتمد: (٢٤٨/١)، والعدة: (٦٤٩/٢)، وأصول السرخسي: (١٥١/١) والمنخول: (١٤٨) والمحصول: (٦٠٦/٢/١-٦١٣).

(٤) اختلف النقل عن مالك فنقل القاضي أبوبكر عنه أن أقل الجمع اثنان ووافقه، ونقل القاضي عبدالوهاب عنه أن أقل الجمع ثلاثة. تنقيح الفصول وشرحه: (٢٣٣) وممن نقل عنه أنه اثنان: عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وابوإسحاق الاسفراييني والغزالي وابن الماجشون انظر بالإضافة إلى المصادر السابقة: الأحكام للآمدي: (٢٢٢/٢)، وشرح الكوكب المنير: (١٤٤/٣-١٥٢)، وإرشاد الفحول: (١٢٣-١٢٤).

ومذهب إمامي الفروع[١] وابن عباس[٢] أنه الثلاثة، احتج المثلثة بأنه لو كان الاثنان[٣] لجاز أن يقال لثلاثة فصاعداً افعلاً، وليس، فليس.

وقالوا قسمت العرب الأسماء إلى ثلاثة أقسام، وحدان وجمع[٤] وتثنية.

أجيبوا: بأن صيغ التثنية لجمع خاص، وما ادعى المثنى أن لا جمع غير الاثنين، وأن كل جمع اثنان، بل كل اثنين جمع. والمفرد من الخبريات العام لا ينعكس عاما. وإذا قسمت العامة المتحرك (بالإرادة)[٥] إلى إنسان وحيوان، ولم تطلق الحيوان إلا على العجم، لا يدل على أن الإنسان لا يوجد فيه حقيقة الحيوانية، بل جرت العادة بتخصيص ذي الفضيلة باسم خاص، وجمع قسيماته في العام كالمسلم والفقيه ونحو ذلك. والاثنان مبدأ عددي بعد الإفراد[٦] فهو الأقدم.

واحتج المثنية بقوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ٧٨ ﴾ [الأنبياء: ٧٨].

ودفعوا بشركة المحكوم عليه[٧].

---

(١) يعني أباحنيفة والشافعي.

(٢) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب ابن عم رسول الله ﷺ صحابي معروف اشتهر بالفقه والتفسير توفي سنة ٦٨هـ- بالطائف. الإصابة: (٢/٣٣٠-٣٣٤).

-وقوله أن أقل الجمع ثلاثة مشهور نقله البيهقي في السنن الكبرى: (٦/٢٢٧). وابن حزم في المحلى: (٩/٢٥٩) ونقلاً محاجته لعثمان بن عفان في حجبه الأم باثنين من الأخوة.

(٣) كذا في الأصل ويظهر أنه حذف خبر كان للعلم به أو سقط سهواً من الناسخ وتقديره «جمعاً».

(٤) نهاية ق ١٩.

(٥) قوله «بالإرادة» سقط من الصلب وألحق في الهامش وأشار الناسخ إلى مكانه في الصلب.

(٦) في الأصل «الإعداد» وهو سهو من الناسخ، ومراد المصنف أن الاثنين هي أول عدد بعد المفرد فهذا الوصف جعلها تنفرد باسم المثني جمعاً لجعلوها قسمين مفرداً وجمعاً، وقسموا الجمع إلى المثنى وما زاد عليه.

(٧) أي: أن جمع الضمير في الآية لأنه يرجع إلى داود وسليمان المحكوم عليه في القضية. فهم ثلاثة.

واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى وهارون: ﴿ إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ ﴾ [الشعراء:١٥] ودفعوا بشركة آل فرعون والحاضرين.

واحتجوا بقوله: ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا ﴾ [يوسف:٨٣] ليوسف وأخيه. ودفعوا بشركة الأخ الكبير الذي تخلف عن الإخوة.

أما في الحقيقة فضروري كون الاثنين جمعاً لتحقيق معنى اجتماع الوحدتين فيه. وهو أول عدد. وذلك لا تختلف فيه اللغات ولا أولوية(١) فيما وراء الاثنين المعنيين. وأما من حيث اللغة فالمسألة بالأصمعي(٢) أولى منها(٣) بالقاضي، وذكرها في دواوين الأدب أليق منها في أصول الفقه، ويكون النزاع في أنه هل يسمى جمعاً اصطلاحياً اتفاقياً؟ وهل لكل من الاثنين وما وراءها أمارات لا يتعدى إلى الآخر تعدياً يوافق الوضع الأصلي؟. ثم إذا وافقت الإطلاقات مقتضى الحقيقة يكون أقرب.

ثم الجمع يقع بالاشتراك على ما يعم الاثنين وما وراءهما، وما يختص ما وراءهما إذ لا منع عن تسمية المجتمع جمعاً(٤).

---

(١) في الأصل «ولا الويه» وهو سبق قلم.

(٢) الأصمعي: هو عبدالملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي أبوسعيد الأصمعي من علماء اللغة المشهورين ومن رواة الشعر المعروفين كانت ولادته في البصرة سنة ١٢٢هـ ووفاته بها أيضاً سنة ٢١٦هـ له مصنفات كثيرة منها كتاب الإبل والخيل، وخلق الإنسان، والمترادف، والفرق، وشرح ديوان ذي الرمة وغيرها. انظر ترجمته في: تاريخ بغداد: (٤١٠/١٠)، ونزهة الألباء: (١١٢)، وانباه الرواة: (١٩٧/٢-٢٠٥)، وبغية الوعاة: (١١٢/٢).

(٣) في الأصل «بها» وهو خطأ من الناسخ.

(٤) هذا استدلال بما ليس من محل النزاع، فإن العلماء نصوا على أنه ليس الخلاف في لفظ الجمع المؤلف من الجيم والميم والعين، وإنما في جموع التكسير وجموع السلامة كلفظ الدراهم ولفظ المسلمين إذا وردت في كلام الشارع أو في وصيه أو وقف أو اقرار وتعذر الرجوع إلى الواقف والموصي والمقر علام تحمل؟ فانظر تحرير محل النزاع والجواب عن الدليل الذي أشار إليه المصنف في البرهان: (١/ ٣٥١) والمحصول: (١/ ٢/ ٦١٣).

[الاستثناء][١]

ومما يذكر في هذه الأبواب ويتعلق بأذيال العموم «الاستثناء» وصيغه مشهورة مثل إلاّ وخلا ونحوهما[٢].

وحدّه بعضهم بأنه: قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على أن المذكور لم يُرَدْ بالقول الأول[٣].

قال: واحترزنا عن إرادة[٤] التخصيص فإنه يتأتى دون القول مثل ما يتأتى بدلالة عقلية أو بفعل.

واحترزنا بالصيغ المحصورة عن قول القائل: رأيت المؤمنين ولو أرَ زيداً. فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد الاستثناء[٥].

وهذا النمط من التعريف فاسد، فإنه إن أراد القول اللفظي[٦] فلا يكون لقول واحد صيغ متعددة أعني اللفظي، بل كل صيغة قول آخر.

س: يريد به الواحد بالنوع.

---

(١) انظر مباحث الاستثناء في البرهان: (١/ ٣٨٠)، والعدة: (٢: ٦٥٩)، والمعتمد: (١/ ٢٦٠)، والمستصفى: (٢/ ١٦٣)، والمحصول: (١/ ٣/ ٣٨).

(٢) صيغ الاستثناء كثيرة وقد عدها القرافي فقال: «أدواته أحد عشر: ألا وهي أم الباب، وغير، وليس، ولا يكون، وحاشا، وخلا، وعدا، وسوى، وما عدا، وما خلا، ولا سيما على خلاف فيها» شرح تنقيح الفصول: (٢٣٨).

(٣) هذا تعريف الغزالي فانظره في المستصفى: (٢/ ١٦٣) ولكنه قال «المذكور فيه» بزيادة «فيه» وهي زيادة لا يغير حذفها شيئاً من المقصود

(٤) في المستصفى «أدلة».

(٥) انظر المستصفى: (٢/ ١٦٣- ١٦٤) مع اختلاف يسير في اللفظ سببه الاختصار.

(٦) هذه الكلمة ليست واضحة في هذا الموطن والتي يليه وأقرب ما تحمل عليه ما أثبته.

ج: فيكون تعريف النوع بأشخاصه. وبيِّنٌ أن ذلك غير جائز.

ثم الأشخاص لا تتناهى إمكانا، فبطل الحصر، أو بإضافة ولم يذكر الأصناف فيه. وهو فاسد.

وإن عني به كلام النفس[١] فالباري لا يصح فيه فرض أول وثان. ثم ذكر المخصوصات[٢] احترازاً عن مثل قوله «رأيتهم ولم أرَ زيداً» لا يستقيم، فمن سلم أن هذه لا تنحصر وليست بمخصوصة؟ بل لا بد، لضروة النهاية في الأوضاع[٣] ونحو هذه التراكيب المحدودة الجهات[٤] من الحصر والخصوص.

ثم حد الاستثناء والعام والأمر ونحو هذه مما لا يختص بالعربية بما يختص بها فاسد. وقد يوجد الاستثناء في لغات ولا ينحصر لنا أدواته فيها، بل الأقرب أن يرسم بأن الاستثناء: صيغة تدل على إفراز شيء عن قول لولاها لدخل فيه موصولة به غير محوجة إلى إعادة المحكوم به. وقد انفصل عنه الخصوص بشرطنا به الوصل. ونحو قولهم: «لم أرَ زيداً» للحاجة إلى إعادة الرؤية، والاستثناء لا يحتاج وإن جاز أن يقرن به، فإنا سلبنا حاجة الإعادة لا جوازها.

---

(١) أي الكلام القائم بالنفس. وهو في هذا يشير إلى مذهب الأشعرية في كلام الله سبحانه وتعالى وهو أنه كلام نفسي وهو معنى واحد قائم بذات الله وإذا كان معنى واحداً فلا يصح أن يقال له أول وثان. والاعتراض لازم لهم وإن كانوا قد يعتذرون بأنه يتعدد ويتعاقب بحسب متعلقاته.

(٢) في الأصل كتب «المحصورات» ثم ضرب الناسخ على الكلمة وكتبها في الهامش «المخصوصات» ومراده بالمخصوصات أو المحصورات التي ورد ذكرها في التعريف وهي الصيغ التي يقع بها الاستثناء.

(٣) أي لا بد من انحصارها لضرورة الانتهاء في الأوضاع لأنها متناهية حتماً.

(٤) نهاية ق٢٠.

[الفرق بين الاستثناء والتخصيص والنسخ][1]

ومما فرق بين الاستثناء والتخصيص وراء ما سبق كون الاستثناء يتأتى في النص القاطع دون التخصيص.

وفارقهما النسخ في أنه رفع للسابق إما بالكلية أو لبعض ما دخل فيه. وهما يدلان على عدم الدخول لا على رفع الداخل.

وقد نقل عن ابن عباس تجويز تأخير الاستثناء. ونزه منصبه عن ذلك، فإنه إذا قال بعد سنة: «إلا زيداً» لا يفهم منه شيء. ولعله أراد أنه إذا نوى الاستثناء ثم أظهره بعد حين يقبل منه[2].

---

(١) انظر الفرق بين هذه الحقائق في البرهان: (١/ ٣٩٩- ٤٠٢)، والعدة: (٢/ ٦٦٠، ٦٦٢، ٦٦٣)، والمستصفى: (١/ ١١٠- ١١١، ٢/ ١٦٤). وقد سار كثير من الأصوليين على جعل الاستثناء من المخصصات المتصلة وإذا ذكروا الفرق بينه وبين سائر المخصصات المتصلة يذكرونه عرضاً. والحنفية لا يعدون الاستثناء مخصصاً لأنهم يشترطون في المخصص أن يكون مستقلاً مقارناً أي لا يكون هو والعام في كلام واحد متصل ولا يتأخر عن العام زمناً يمكن فيه العمل بالعام فإن تأخر سموه ناسخاً واشترطوا فيه ما يشترط في الناسخ «أصول السرخسي»: (٢/ ٢٩)، وأصول البزووي مع كشف الأسرار: (٣/ ١٠٩)، والفصول في الأصول: (١/ ٢٥١).

(٢) انظر الخلاف في تأخر الاستثناء في المستصفى: (٢/ ١٦٥- ١٦٦)، وقد نقل ما نسب لابن عباس من تجويزه تأخير الاستثناء، وقال: «ولعله لا يصح عنه النقل، إذ لا يليق ذلك بمنصبه، وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله فيما نواه.. وقال في المنخول (١٥٧) والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به -أي ابن عباس- ذلك أو يراد به إذا أضمره في وقت الإثبات وأبداه بعد ذلك».

والناقلون عن ابن عباس اختلفوا، فمنهم من نقل عنه جواز التأخير إلى سنة. كما في التبصرة (١٦٢) ومنهم من نقل عنه جوازه مطلقاً. كما في المستصفى: (٢/ ١٦٥) ومنهم من نقل عنه جوازه إلى شهر كما في الأحكام (٢/٢٦٧)، وجعل القرافي خلاف ابن عباس في التعليق على مشيئة الله خاصة كمن خلف وقال بعد فترة إن شاء الله، وليس في الاستثناء بإلا أو إحدى أخواتها. ونقل عن العلماء أن مدركه قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا

=

واحتج بعض المجوزين بناء على إلحاقه بتخصيص العام والنسخ.

ورد عليهم بأنه قياس في اللغات[١]. والرد غير متوجه فإن[٢] هذا ليس بحثاً لغوياً، بل بحث حقيقي في اللغات كقولنا: كل لفظ فأما مفرد أو مركب وكل قول إما خبر أو استخبار أو كيت وكيت. ولكن الإلحاق أيضاً فاسد، ويكفي أولاً منع الجمع، فإذا قُدِّر عقَّبَ ومَنَعَ[٣] ثم من البين اختلال الكلام المذكور بعد حين، بخلاف النسخ.

ومن شرائط الاستثناء أن يكون المستثنى من جنس المستثنى عنه[٤]. ولا يقال: رأيت الناس إلا ثوراً. وقد سبقت الإشارة إلى أن هذا الجنس لا يعنون به الجنس المنطقي.

-نَسِيتَ ﴾ أي إذا نسيت أن تقول إن شاء الله ثم تذكرت فقل: «إن شاء الله» ولم يحدد لذلك وقتاً معيناً. نفائس الأصول: (٢/ ١٣١٧- ١٣١٨) قلت: روى الحاكم في مستدركه: (٤/ ٣٠٣) من رواية الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى ولو إلى سنة وفيه نزل ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين. ونقل إمام الحرمين عن بعض العلماء جواز تأخيره في كتاب الله دون غيره. البرهان: (١/ ٣٨٧)، وقال الآمدي: جوز بعض أصحاب مالك تأخيره لفظاً إذا نواه متصلاً وأضمره ويديَّن فيما بينه وبين الله تعالى الإحكام: (٢/ ٢٨٩)، وانظر المحصول: (١/ ٣/ ٤٠)، وفواتح الرحموت: (١/ ٣٢١) وتيسير التحرير: (١/ ٢٩٧).

(١) انظر الاستدلال في المستصفى: (٢/ ١٦٦).

(٢) في الأصل «بان».

(٣) مراده أنه يجاب أولاً بمنع الجامع بين الاستثناء والنسخ، وإذا قدر جامع معين تعقب بالمنع من كونه جامعاً.

(٤) هذا الشرط اختلف فيه، فذهب الحنفية إلى امتناعه على تفصيل لهم في المسألة انظره في تيسير التحرير: (١/ ٣٠١)، وفواتح الرحموت: (١/ ٣٢٦)، ومنعه الحنابلة انظر العدة: (٢/ ٦٧٣)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٢/ ٨٥)، وروضة الناظر: (٢٥٣)، ومختصر الطوفي: (١١١)، وشرح الكوكب المنير: (٣/ ٢٨٦)، وقال إنه الصحيح من الروايتين عند الإمام أحمد.

واختلف الشافعية في جواز الاستثناء من غير الجنس والذين أجازوه اختلفوا فقال أكثرهم: أنه مجاز، وهو رأي الشيرازي والغزالي ومن تبعهما.

=

وقد يستثنى جزءاً كقول القائل: رأيت زيداً إلا وجهه، والدار إلا قصرها[١].

واحتج بهذا النمط من جوّز الاستثناء عن غير الجنس.

واحتجوا بقوله: ﴿ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيٓ إِلَّا رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء:٧٧] وقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً ﴾ [النساء:٢٩] ونقل عن العرب أبياتاً منها:

وبلدة ليس بها أنيس ... إلا اليعافير وإلا العيس[٢]

وقد أضمر قوم فيه إضمارات[٣] وادّعى القاضي كونه حقيقة[٤] في غير الجنس، والحق أنه مجاز، إذ ليس بداخل فيه لو سكت[٥] عن الاستثناء بخلاف الأول، فالأول يحتاج إليه في الصدق والثاني لا يحتاج، وتركه أفصح من ذكره إلا إذا كان فيه إضمار، ودونه ينبو عنه الطبع.

=وقال بعضهم: أنه حقيقة، وهو المنقول عن الباقلاني.
انظر اللمع: (٢٢)، والتبصرة: (١٦٥)، والمستصفى: (٢/ ١٦٩) والمحصول: (١/ ٣/ ٤٣)، والأحكام للآمدي: (٢/ ٢٩١) ونقل القاضي أبويعلى عن المالكية جواز الاستثناء من غير الجنس (٢/ ٦٧٣) ونقله صاحب شرح الكوكب المنير عن مالك والشافعي: (٣/ ٢٨٧).

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه «إلا حصيرها».

(٢) البيت لجران العود واسمه عامر بن الحارث وهو في ديوانه (ص٥٣) «بسابسا» بدل «وبلدة» وشطره الأول آخر بين سابق والثاني أول بيت بعده، وهو من شواهد سيبويه في الكتاب: (١/ ١٣٣، ١٦٥) والمبرد في المقتضب: (٢/ ٣١٩، ٣٤٧) وورد ذكر البيت بلفظ المصنف في أغلب كتب النحو والشواهد فانظر معجم شواهد العربية: (٢/ ٤٨٧). واليعافير: أولاد الظباء، وقيل: تيوس الظباء. وقيل: ولد البقرة الوحشية. «اللسان»: مادة عفر: (٤/ ٥٨٥) والعيس: الإبل التي تميل إلى الصفرة. اللسان: مادة عيس: (٦/ ١٥٢).

(٣) أجاب الرازي عن البيت بأن اليعافير والعيس من جنس ما يؤنس الإنسان في وحشته فتكون استثناء من الجنس المحصول: (١/ ٣/ ٥٢)، والاستغناء: (٥١٦)، وقال الغزالي في المستصفى «قد تكلف قوم عن هذا كله جواباً فقالوا ليس هذا استثناء حقيقة»، بل هو مجاز، وهذا خلاف اللغة، فإن «لا» في اللغة للاستثناء والعرب تسمي هذا الاستثناء ولكن نقول هو استثناء من غير الجنس (٢/ ١٦٩).

(٤) انظر مذهب القاضي في المستصفى: (٢/ ١٦٩).

(٥) في الأصل «الوسكت» وهو تحريف.

[الاستثناء المستغرق][١]

ومن شرائطه ألا يرفع عين وضع السابق كما يقال: رأيت كلهم إلا كلهم.

[استثناء الأكثر][٢]

واستثناء الأكثر اختلفوا فيه، فجوز الأكثر ومنع البعض، والشأن فيه للغوى، ولا شك في أنه تستهجنه الطباع السليمة.

واحتج المجوزون بقوله تعالى: ﴿ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣[٣] أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ ﴾ [المزمل:١- ٤] فإنه استثنى النصف بل الزائد.

---

(١) استثناء الكل غير جائز باتفاق فلا يعتد به: انظر البرهان: (١/ ٣٩٦)، المستصفى: (٢/ ١٧٠) وقال الرازي: أجمعوا على فساد «الاستثناء المستغرق» المحصول: (١/ ٣/ ٥٣) ونقل القرافي عن ابن طلحة الأندلسي وغيره ما يدل على جواز «الاستثناء المستغرق» انظر شرح تنقيح الفصول: (٢٤٤- ٢٤٦).

(٢) اختلف العلماء في العدد الذي يجوز استثناؤه فقال أكثر الحنابلة: يصح استثناء النصف فأقل. وزاد بعضهم أن له أن يستثني صفة يدخل فيها أكثر من النصف كقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ۝٤٢ ﴾ لأن المتبعين للشيطان أكثر لقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ۝١٠٣ ﴾ وذهب أكثر الشافعية والحنفية والمالكية إلى جواز استثناء الأكثر. ونسبة ابن مفلح لأكثر الفقهاء والمتكلمين وقال القاضي الباقلاني: لا يجوز استثناء النصف بل لابد أن يكون المستثنى أقل مما يبقى بعده. وقيل لا يجوز إلا الكسر، فيقول: له علي عشرة إلا نصف واحد ولا يجوز إلا واحداً وله مائة إلا خمسة ولا يجوز إلا عشرة «انظر في بيان المسألة وما فيها من أقوال وأدلة كل قول»: البرهان: (١/ ٣٩٦) والعدة: (٢/ ٦٦٦- ٦٧٢) والتبصرة (١٦٨- ١٧١) والمستصفى: (٢/ ١٧١- ١٧٣) والمحصول: (١/ ٣/ ٥٣- ٥٦)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: (٣/ ١٣٩) وشرح تنقيح الفصول: (٢٤٤- ٢٤٧) وأصول ابن مفلح: (ق٢ جا/ ٤٩٥) وتيسير التحرير (١/ ٣٠٠- ٣٠١) وشرح الكوكب المنير: (٣/ ٣٠٦- ٣١٠).

(٣) نهاية ق٢١.

ويمنع أن هذا استثناء، بل كأنه قال؛ قم نصفه أو زد عليه. واحتجوا بإلحاق الأكثر بالأقل، ومنع الجمع واللزوم.

[الاستثناء المتعقب للجمل هل يعود للكل؟][(١)]

ومما يذكر هاهنا أنه إذا قال: من قذف زيداً فاضربه ورد شهادته وفسّقه إلا أن يتوب[(٢)].

فمنهم من قال: يرجع إلى الجميع. ومنهم من اقتصر على الأخير. ومنهم من توقف[(٣)].

احتج الأولون بأنه إذا قال: «عاقب من قتل وفجر وقطع الطريق إلا من تاب» يعلمه أن قصد التعميم.

فسخ بأن هذا قياس في اللغات، وأنه لا يلزم اتحاد حكم القول المفصل حكمه المتحد فيه المحكوم عليه، ومتعدد المحكوم عليه المتحد الحكم.

واحتجوا بأن القول الأول[(٤)] تكرار الاستثناء فيه عقب كل لفظ يستقبح لغة وعرفاً.

وأجيبوا بالمنع.

واحتجوا بأن القائل: «والله لا أفعل كيت وكيت -إلى مبلغ عدد- إن شاء الله» يرجع الاستثناء إلى الكل[(٥)].

---

(١) انظر هذه المسألة في البرهان: (١/ ٣٨٨- ٣٩٥)، والمعتمد: (١/ ٢٤٥- ٢٥٢)، والتبصرة: (١٧٢- ١٧٦)، والعدة: (٢/ ٦٧٨- ٦٨٣)، وأصول السرخسي: (١/ ٢٧٥) والمستصفى: (٢/ ١٧٤- ١٨٠)، والمحصول: (١/ ٣/ ٦٣- ٨٥).

(٢) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ..﴾ الآية. وكذا ما في حكمها.

(٣) في المسألة أقوال أخرى تركها المصنف واقتصر على الأقوال المشهورة فانظرها إن شئت في: المحصول: (١/ ٣/ ٦٣- ٦٧)، والأحكام للآمدي: (٢/ ٣٠٠- ٣٠٧)، وشرح تنقيح الفصول: (٢٤٩)، وشرح الكوكب المنير: (٣/ ٣١٢- ٣٢٣).

(٤) كذا في الأصل وفي العبارة خلل إذ لا داعي لذكر «القول الأول»، وعبارة الغزالي: «الثانية: قولهم أهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من العي واللكنة..» المستصفى: (٢/ ١٧٥).

(٥) ينظر المستصفى: (٢/ ١٧٥).

ومنع أيضاً بالتوقف إلى أن يبين بدليل.

واعلم أن مثل هذه الاحتجاجات فاسدة، فإنه إثبات قواعد كلية من الأصول بمسائل فرعية يهون على منكري الأصل إنكارها، غير متلقيات من أصل مقطوع، بل هو إثبات الشيء بفرع إثباته لا بفرع ثبوته، فإنه قد يصح.

وللمخصصة حجتان: إحداهما: قولهم إن المعممين عمموا، لأن كل جملة غير مستقلة فصارت جملة واحدة. ونحن لما خصصناه بالأخير جعلناه مستقلاً.

وهذا اعتراض على علة قدرت على لسان الخصم، وعساه لا يعلل بما ذكر. وتعليل أيضاً بحكاية مذهب نفسه، فيقول الخصم ما أحسنت ولا أصبت.

والثانية: قولهم: إن الأول متيقن الدخول تحت المستثنى عنه مشكوك الخروج بالدخول تحت المستثنى.

واسترذلوا: تصريح منع تيقن الدخول قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف. ثم منع[١] تعين الرجوع إلى الأخير، بل يجوز الاقتصار على الرجوع إلى الأول[٢].

واحتج الواقفة إذا بطل التعميم والتخصيص، واشتراك المشتركان[٣] وشمل إطلاق العرب الجهتين فدعوى التجوز في طرف تحكم، فلم يبق إلا الوقف[٤] وقد اختار المتميزون هذا وهو الصحيح[٥].

---

(١) في الأصل كررت هذه الكلمة وتكرارها سهو من الناسخ.

(٢) انظر الحجتين والجواب عنهما في المستصفى: (٢/ ١٧٦- ١٧٧).

(٣) في هامش الأصل «المسروحان» وأشار إلى أنه لفظ نسخة أخرى ولعله أراد «المستروحان» مثنى مستروح والمصنف يعبر عن المدرك بلفظ «المستروح» كما تقدم.

(٤) انظر المستصفى: (٢/ ١٧٩).

(٥) الوقف قال عنه الشيرازي أنه مذهب الأشعرية التبصرة: (١٧٣) وقال عنه الغزالي: وهذا هو الأحق وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى، لأن الواو ظاهرة في العطف وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، لكن الواو محتمل أيضاً للابتداء. المستصفى: (٢/ ١٧٧- ١٧٨).

واعلم أن من أنزل الشرط منزلة الاستثناء أو تخصيص العام أخطأ.

أما شرط التلازميات فيجوز مع المساواة، ومع أهمية الجزء الثاني الأول كقولك: «إن كان هذا بالغاً عاقلاً فهو مكلف».

والثاني: كقولك: «إن كان هذا صحيح الصلاة فهو متطهر».

أما الأول فلا تخصيص في المنطوق للمساواة. والثاني ما خصص الجزء الأول الثاني، فإن غيره متطهر، ولا الثاني الأول؛ فإن العام لا يخصص ما هو أخص منه.

وأما الشرط بحسب المعنى فسيأتي البحث عليه، وهو غير هذا الشرط، فكثير[1] ما هو شرط بذلك المعنى ولا يصح[2] أن يجعل شرطاً باقتران حرف الشرط، ولا نقول كلما كان المصلي متطهراً فهو صحيح الصلاة، فإنه باطل، وإن كانت الطهارة شرطاً للصلاة فقد يخبط هاهنا بعضهم.

قاعدة في المطلق والمقيد[3]

اعلم أن المطلق قد يعني به ماهية الشيء فحسب بلا شرط أصلاً، من تعيين أحد الوجودين[4] أو تخصيص بصفة، بل يقتصر فيه على ملاحظة الماهية فحسب.

فعلى هذا، المطلق لا يشترط فيه الاقتصار على أحد الوجودين والتخصيص الذهني قيد يخرجه عن الإطلاق.

وقد يعني به الماهية المشروطة بأن لا تخصيص بصفة مّا وراء ما يضطر إليه العقل، وهو كونها في الذهن.

---

(١) في الأصل حذفت عصا الكاف وسقط اعجام الكلمة.

(٢) نهاية ق٢٢.

(٣) انظر معنى هذا في المعتمد: (١/ ٢٨٨- ٢٩١)، والعدة: (٢/ ٦٣٦)، والتبصرة: (٢١٢- ٢١٦). والمستصفى: (٢/ ١٨٥- ١٨٦)، والمحصول: (١/ ٣/ ٢١٤- ٢٢٣).

(٤) أي الوجود الذهني والوجود الخارجي.

والأول كان معناه: ألا مشروط بضميمة ومخصص.

والثاني معناه: المشروط بأن لا تخصيص بالضمايم.

وقد يصطلح به على الماهية المجردة عن الصفات التي تميز بعض المشاركات عن البعض مع تقييد بوحدة مطلقة. وهذا أكثر دخولاً في أغراض الفقهاء من غيره[1].

وقد يعني به محض حقيقة بحيث لا يمازجها ما يمكن أن يمازج فيقال: ماء مطلق، ونحوه.

وجميع هذا يستعمل في العلوم، وله محامل أخرى ذكرناها في كتبنا ونقحناها. ولنرجع إلى مشهورات الكتب.

قالوا: والمطلق يحمل على المقيد إن اتحد الموجب[2] كقوله: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)[3] قالوا: فلو قال «تحرير رقبة» في كفارة القتل ثم قال فيه مرة أخرى ﴿ فَتَحۡرِيرُ

---

(١) ولهذا عرفه بعض الأصوليين بأنه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه. الأحكام للآمدي: (٣/ ٣).

(٢) في المستصفى: «إن اتحد الموجِب والموجَب..» (٢/ ١٨٥).

(٣) هذا الحديث أخرجه أحمد في المسند: من حديث أبي موسى بلفظ «لا نكاح إلا بولي» بدون قوله «وشاهدي عدل» وأخرجه بدون تلك الزيادة أبوداود في سننه كتاب النكاح: (١٣٧/٢)، والترمذي في سننه -كتاب النكاح: (٣٩٨/٣)، وابن ماجه في سننه كتاب النكاح: (٦٠٥/١)، والدارمي في مسنده: (١٣٧/٢)، وابن أبي شيبة في المصنف: (١٣١/٤) والحاكم في المستدرك: (١٧٠/٢) وروى من حديث جابر وأبي هريرة وابن عباس وصححه السيوطي في الجامع الصغير: (٢٠٣/٢-٢٠٤) والألباني في الإرواء: (٢٣٥/٦). أما الزيادة التي أخر الحديث فقد وردت في حديث ابن عباس ﷺ يرفعه إلى النبي ﷺ الذي أخرجه الدارقطني: (٢٢١/٣) بلفظ «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل وأيما امرأة أنكحها ولي مسخوط عليه فنكاحها باطل». وقال الدارقطني رفعه علي بن الفضل ولم يرفعه غيره وقال البيهقي: وهو ضعيف والصحيح موقوف. السنن الكبرى: (١٢٧/٧) ووردت الزيادة في حديث جابر بن عبدالله ﷺ يرفعه للنبي ﷺ. ولفظه (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل). قال في إرواء الغليل: أخرجه الطبراني من طريق قطن بن قصير الذراع نا عمرو بن النعمان الباهلي نا محمّد بن عبدالملك عنه -أي عن أبي الزبير عن جابر مرفوعاً- وقال الدارقطني لا يروى عن جابر إلا بهذا الإسناد تفرد به قطن قال الألباني: وهو صدوق يخطئ احتج به مسلم. وعمرو بن النعمان الباهلي صدوق له أوهام كما في التقريب. وأما محمّد بن عبدالملك فلم أعرفه ونقل قول الهيثمي: إن كان هو الواسطي الكبير فهو ثقة وإلا فلم أعرفه، وبقية رجاله ثقات. ثم تعقبه =

رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ [النساء: ٩٢] فيكون هذا اشتراطاً ينزل عليه الإطلاق، ويصح على مذهب من لا يرى بين العام و الخاص تقابل الناسخ والمنسوخ[١].

أما إذا اختلف الموجب[٢] كالظهار مع القتل فظن قوم أنه يحمل المطلق فيه على المقيد من غير حاجة إلى دليل لاتحاد الحكم قياساً على ما سلم فيه الاتحاد، وهو تحكم محض ويلزم منه تناقص، فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار، وبالتفريق في الحج.

وظن قوم أنه لا يحمل على المقيد أصلاً، لأنه زيادة في النص وهو نسخ. وقد أبطل عليهم ذلك في باب النسخ[٣]. وهذا يجب على المطلق الثابت[٤] ويتحقق في الإثبات في

-فقال: الواسطي هذا لم يوثقه غير ابن حبان ومع ذلك فقد رماه بالتدليس فقال في الثقات: يعتبر حديثه إذا بين السماع، فإنه كان مدلساً. وهو هنا قد روى بالعنعنة فلا يعتبر حديثه. انظر إرواء الغليل: (٦/٢٤١)، وأسانيدها لم تخل من مقال سنن الدارقطني: (٣/٢٢٥-٢٢٧) وانظر التعليق المغني بالهامش.

(١) والذين يرون أنهما يتقابلان تقابل الناسخ والمنسوخ لا يخالفون في حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة إلا إذا كان المطلق قطعياً والمقيد أحادياً. قال الجد ابن تيمية في المسودة «فإن كان المطلق والمقيد مع اتحاد السبب والحكم في شيء واحد، فهذا لا خلاف فيه، وأنه يحمل المطلق على المقيد اللهم إلا أن يكون المقيد آحاداً والمطلق تواتر فينبني على مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ؟ وعلى النسخ للتواتر بالآحاد. والمنع قول الحنفية» المسودة: (ص١٣١) وانظر فواتح الرحموت: (٢/ ٧٦) والتلويح على التوضيح: (٢/ ٣٦).

(٢) هذه الحالة هي حالة اتحاد الحكم واختلاف السبب وقد اختلفوا فيها فالمشهور عن الشافعي ورواية عن أحمد أنه يحمل المطلق على المقيد واختاره الباقلاني والرازي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم. ومذهب الحنفية وأكثر المالكية ورواية عن أحمد أنه لا يحمل المطلق على المقيد حينئذ. انظر الإشارات للباجي: (ص٤١)، واللمع للشيرازي (ص٢٤)، والتبصرة (ص٢١٦)، والعدة: (٢/ ٦٣٨)، والمحصول: (١/ ٣/ ٢١٨) والأحكام للآمدي: (٣/ ٥)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: (٢/ ١٥٦) وشرح تنقيح الفصول (ص٢٦٧).

(٣) انظر الخلاف في الزيادة على النص هل تعد نسخاً؟ المعتمد: (١/ ٤٣٧)، والعدة: (٣/٨١٧)، والمستصفى: (١/ ١١٧)، والمحصول: (١/ ٣/ ٥٤٣)، وروضة الناظر: (٤١) وشرح تنقيح الفصول: (٣١٧)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي: (٣/ ١٩٢).

وانظر كتاب «الزيادة على النص حقيقتها وحكمها» للدكتور عمر بن عبدالعزيز.

(٤) في الأصل «الثالث» والصواب ما أثبته.

معرض مصدر أو أمر أو حكاية أمر أو طلب كقولك: «طلبت منه الماء» وفي معرض نفي ما قد يتحقق كقولك: «ما طلبت غلاماً واحداً، بل جماعة من الغلمان» وبهذا يعلم أن ليس كل نكرة في سياق النفي تعم كما يتوهمون. وبما[١] أسلفنا من الإشارات.

وقياس تنزيل المطلق على تخصيص العام فاسد، فإن الإشكال هنا لك إنما ينشأ من مخالفة اقتضاء الاستغراق الغير المتعقب بمثنوية. وهذا ما دل على غير واحد. وذلك الواحد وإن لم يدل من حيث ذاته على التخصيص تصدق[٢] إضافته إلى المتخصص بخطاب زائد، فإن صفة المطلق يحكم بها على مقيد، ومن طلب ماءً بارداً[٣] فقد طلب ماء ما. وما يعرض له هذا الاطلاق يوجد في المقيد لا المطلق من حيث هو مطلق، وليس إذا لم يرد المطْلِقُ بالمطلق المقيد لم يرد المقيد[٤] والرايم تعييناً له الاطلاق[٥]، كما يقول القائل لغيره: «اشتر لي فرساً». فإذا استفصل عيّن الأشهب، وإن كان المرسِلُ قد يطلقه بحيث يفهم منه تخيير لقرن قولية، أو لارسال الشخص في الشروع. بل لو قال قائل: «قولنا رجل مقيد أو يدل على تعيين وصف يجمع فيه إطلاق وتقييد» أخطأ [خطأ][٦] فاحشاً.

---

(١) الجار والمجرور متعلق بقوله «يعلم» أي ويعلم ذلك بما أسلفنا من الإشارات. هذا أقرب ما يمكن أن يحمل عليه اللفظ.

(٢) في الأصل بدون اعجام.

(٣) نهاية ق٢٣.

(٤) في الأصل تكرر قوله «لم يرد المقيد» ولعله سهو من الناسخ.

(٥) مراده أن من رام التعيين يجوز له الاطلاق كالمثال الذي ذكره.

(٦) زيادة متعينة ليست في الأصل.

الفصل الثاني

في بقية إشارات إلى الأسماء

وأقسامها وضرب من المجمل والمبين ومجرى الألفاظ.. وفيه قواعد

[الأسماء اصطلاحية أم توقيفية؟][١]

اعلم أنهم قد اختلفوا في الأسماء هل هي توقيفية أو اصطلاحية وألزم كل واحد من الفريقين اللذين توارد نزاعها على الطرفين صاحبه بالتسلسل فقال أحدهما: من لم يعرف اللغة لا يوقف. وقال الآخر: من لم يعرف الاصطلاح لا يصطلح.

أما الجواز فكلاهما أخطأ فيه لتجويز العقل أن يصطلح من لم يعرف لغة إلهاماً من الله بتركيب الحروف تركيباً خاصاً على أشياء معدودة ثم يتعلم منه غيره متدرجاً تعلم الأطفال لغات غير مسبوقين بأخرى.

ويجوز أن يخلق الله حروفاً في الهواء، أو يرى إنساناً في منام ثم يخلق فيه إدراكاً.

أما الوقوع فليس لواحد من الفريقين دليل قاطع على تعين صحة مذهبه. وقوله: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] يحتمل الطرفين كليهما[٢]، فليس قاطعاً على التوقيف. وفي سياق الآية ما يدل على سبق لغة أخرى بها مخاطبة آدم للملائكة.

---

(١)) انظر هذه المسألة في البرهان: (١/ ١٧٠- ١٧١)، والمستصفى: (١/ ٣١٨- ٣٢٢)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٧٢/١-٧٦)، والمحصول: (١/ ١/ ٢٤٣- ٢٦٠)، والخصائص لابن جني: (١/ ٤٠- ٤٨) والمسألة خلافية والبحث فيها لا طائل تحته، ولهذا قال الغزالي في المستصفى (١/ ٣٢٠): أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له.

(٢) لأنها قد تدل على أن الأسماء كانت موضوعة وأن الله علمه ما تواضع عليه غيره من خلق الله. وفي =

[هل تثبت اللغة بالقياس؟][1]

أخرى: وهي أنهم اختلفوا في أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً؟ قال قوم: سمى الخمر خمراً لستره العقل، فسمى النبيذ خمراً ليدخل في عموم قوله (حرمت لعينها)[2] وكذا تعميم معنى الزنى ليدخل فيه اللائط، والسارق ليدخل فيه النباش لتعم[3] النصوص.

وإذا فتح هذا الباب فلجاعل أن يجعل أعم مما جعلوه فيجعل كل ساتر خمراً وكل والج زانياً لتعم النصوص كل ساتر ووالج. ولا مانع للإنسان أن يصنع من نفسه لغة، ولكنها لا تكون لغة العرب.

س: ألسنا نصرف تصريفات بقياساتنا؟

ج: ما وضعناها، بل تلقيناها[4] من العرب، أن ضابطهم كذا فيما وضعوه وتكلموا به فاستدللنا به على كيفية ما وضعوا واستعملوا، لا على كيفية ما نضع. ولو سمينا فاعل

=قوله للملائكة ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ ﴾ ما يدل على سبق لغة أخرى. وكذا قولهم ﴿ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ﴾ ولأن قوله ﴿ عِلْمَ ﴾ لا ينافي أن يكون التعليم بالاصطلاح أو بعضه توقيف وبعضه اصطلاح.

(١) انظر هذه المسألة في البرهان: (١/ ١٧٢- ١٧٣)، والمستصفى: (١/ ٣٢٢- ٣٢٤)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٣/ ٤٥٤- ٤٦٥).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ، وأقرب الألفاظ إلى لفظ المصنف ما في مسند أحمد (٢/ ٢٥) عن ابن عمر ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: (لعنت الخمر على عشرة وجوه، لعنت الخمر بعينها وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها الحديث) وهو في سنن ابن ماجه - كتاب الأشربة: (٢/ ١١٢٢)، وأخرجه الترمذي في سننه كتاب البيوع عن أنس وليس فيه لفظ بعينها وإنما لفظه (لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: عاصرها ومعتصرها.. الحديث) وقال عنه أنه حديث غريب من حديث أنس. قال وقد روى نحو هذا عن ابن عباس وابن مسعود وابن عمر عن النبي ﷺ -وأخرجه أبوداود في سننه- كتاب الأشربة -عن ابن عمر وليس فيه لفظ «بعينها» (٣/ ٣٢٦) وسكت عنه- وصححه السيوطي في الجامع الصغير: (٢/ ١٢٣).

(٣) في الأصل (ليعم).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (تلقينا) بدون الضمير ليكون المفعول به المصدر المؤول من أن واسمها وخبرها.

الضرب شارباً لكان غير لغة العرب. ولما وضعوا الفطوسة لتقعير الأنف، والقرحة لبياض جبين الفرس[١] ليس لنا أن نسمي كل بياض وتقعير بذلك في لغتهم بل في لغتنا.

قاعدة

[الترادف][٢]

اعلم أن من الأسماء مترادفة: وهي أسماء يتّحد مفهومها من جميع الجهات فتكثر[٣] مع اتحاد المعنى، كالليث والأسد. أما إذا اختلفت الاعتبارات كما في المظنة والسبب[٤] فإن المظنة إنما هي بالنسبة إلى الحكمة، والسبب إلى الحكم. وكالإنسان والآدمي، فإن الإنسانية للماهية المتأصلة، وكونه آدمياً بالنسبة إلى آدم، ولهذا لا يصح بهذا الاعتبار أن يقال لآدم إنه آدمي، فيتعين في هذه ونحوها التباين، ولا يصح فيها بوجه ما دعوى الترادف. وكما يوردون في الطرائق على أنفسهم سؤالاً ساقطاً - إذا ادعوا أن النباش سارق- أنه لو كان سارقاً للزم الترادف، وهو على خلاف الأصل[٥] ويجيبون بأنهما مختلفان اختلاف العام والخاص

---

(١) انظر لسان العرب: (٢/ ٥٦٠).

(٢) الترادف: هو عبارة عن الاتحاد في المفهوم مع تعدد اللفظ، وقد اختلف في وقوعه في اللغة فنقل القول بامتناعه عن أحمد بن يحيى الشيباني المعروف بثعلب، وأحمد بن فارس صاحب معجم مقاييس اللغة، وأبي هلال العسكري، وكتابه الفروق يوحي بذلك فإنه تناول فيه كثيراً من الألفاظ التي يقال أنها مترادفة وبين الفروق بين معانيها. انظر الأحكام للآمدي: (١/ ٢٣- ٢٥)، والابهاج شرح المنهاج: (١/ ٢٤٠)، والمزهر: (١/ ٤٠٣- ٤٠٥)، والمحصول: (١/ ١/ ٣٤٩)، وليس فيه نسبته إلى أحد من أهل اللغة بعينه.

(٣) في الأصل (فيتكثر) والصواب ما أثبته حتى لا يتوهم أن الذي يتكثر المفهوم وإنما التي تتعدد الألفاظ والمفهوم واحد.

(٤) نهاية ق٢٤.

(٥) القول بأن الترادف خلاف الأصل ذكره الفخر الرازي في المحصول فقال: ومن الناس من قال: الأصل عدم الترادف لوجهين:

الأول: أنه يخل بالفهم التام لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المخاطبين غير الاسم الذي يعلمه الآخر، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر، فيحتاج كل واحد منها إلى حفظ تلك الألفاظ حذراً عن هذا المحذور فتزداد المشقة.

=

والجواب كلام صحيح، وجعل المذكور سؤالاً فاسداً، فإنه ينشأ من جهل القاعدة. والجوابات الجاهلية لا تُحصى ولا تنضبط.

[الاشتراك](١)

ومن الأسماء مشتركة: وهي التي معانيها مع الوحدة(٢) أي لا يكون وقوعها على كثرة لمعنى يشملها. هذا إذا كان اللفظ واحداً والمعنى متعدداً.

وإما إذا كان وقوع اللفظ على كثرة المعنى مشتركاً(٣) فقد قسم إلى الواقع بالسوية، ويسمى متواطئاً(٤) وإلى واقع يتفاوت في أغلبية وأولوية وتسمى مشككة(٥) ويجمعها العام

=«المحصول: (١/ ١/ ٣٥١- ٣٥٢) ووصف المصنف السؤال الذي ذكره بالفساد ولم يبين سببه، فقد يكون لأجل قول السائل: لو كان النباش سارقاً للزم الترادف» وقد يكون لأجل قوله «الترادف على خلاف الأصل» والأقرب الاحتمال الثاني ولكنه لم يبين وجه فساده.

(١) الاشتراك: هو اتحاد اللفظ مع تعدد المعنى. ووقوع الاشتراك في اللغة اختلف في إمكانه، فجعله بعضهم مما يجب وقوعه لأن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية. وجعله بعضهم ممتنعاً لما ينشأ عنه من المفاسد والإخلال بالتفاهم، ومنهم من أجازه وأجاب عن أدلة المانعين والموجبين. أما وقوعه فهو قول الجمهور ومن العلماء من منعه وتأول ما ورد من ذلك على المجاز، أو التواطؤ. انظر المحصول: (١/ ٢/ ٣٦٠- ٣٦٦).

(٢) أي الوحدة في اللفظ. وعرفه الرازي بأنه اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك. وقال «من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطئ فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث أنها مختلفة، بل من حيث أنها مشتركة في معنى واحد». المحصول: (١/ ١/ ٣٥٩- ٣٦٠).

(٣) هذا مشترك معنوي والأول هو المشترك اللفظي. وإذا أطلق لفظ المشترك في الاصطلاح انصرف إلى المشترك اللفظي الذي يتحد فيه اللفظ ويتعدد المعنى مع الاختلاف بين المعنيين أو المعاني.

(٤) تقدم تعريف المتواطئ ومثاله لفظ «إنسان» يصدق على كل إنسان اختلافهم في الذكورية والأنوثة والحرية والرق واللون والطوف ـ وغير ذلك.

(٥) تقدم تعريف المشكك ومثاله لفظ النور يصدق على نور القمر ونور السراج مع التفاوت بينهما في القوة والضعف.

بمعنى عدم منع الشركة. المشتركة لا يجري فيها التقسيم[١] والمتواطئة ونحوها لا يقال لمن أطلقها ماذا عنيت به من الجزئيات؟ بل عني به الواحد الجامع.

[المجاز][٢]

ومن الأسماء مجازية، وهي أسماء تطلق على أشياء [لا][٣] على أنها أسام لها، بل لمناسبتها لما وضعت هي بإزائه.

فالمناسبة قد تكون باعتبار تضاد كتسميتهم المهلكة مفازة والفحم بياضاً. والمجاورة[٤] إما عقلية كالسبب والمسبب، وتسمية الشيء باسم لازمه. أو حسية كلفظة الغائط.

والمشابهة إما حسية كالفرس للمنقوش والحيوان المشهور. أو عقلية كالحمار على البليد والحيوان المشهور[٥].

ويعتبر التجوز في أمر مشهور كالشجاعة للأسد لا نحو البخر[٦] وكل مجاز يستدعي سبق حقيقة، ولا كل حقيقة يلزمها نقل تجوزي[٧].

---

(١) يعني المشتركة اشتراكاً لفظياً لا يجرى فيها التقسيم إلى متواطئة ومشككة.

(٢) المجاز عرفه أبوالحسين البصري بأنه: ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها المعتمد: (١/ ١١) وزاد الرازي في العريف قوله «العلاقة بينه وبين الأول» ثم شرح التعريف: المحصول: (١/ ١/ ٣٩٧) وعرفه الغزالي بأنه «ما استعملته العرب في غير موضوعه» المستصفى: (٢/ ٣٤١).

(٣) زيادة لا يستقيم المعنى بدونها وليست في الأصل.

(٤) في الأصل بالحاء المهملة والزاي المعجمة.

(٥) علاقات المجاز كثيرة ذكر منها الرازي اثني عشر وجها وذكر ابن النجار خمسة وعشرين وجهاً وأشار إلى وجود أنواع أخرى ولكن كثيراً مما ذكره يمكن دخول بعضه في بعض. فانظر المحصول: (١/ ١/ ٤٤٩)، وشرح الكوكب المنير: (١/ ١٥٧- ١٧٨).

(٦) البخر خبث رائحة الفم اللسان: مادة (بخر) (٤/ ٤٧) وهو من صفات الأسد ولكنه ليس الصفة المشهورة له، ولهذا لا يشبه أحد بالأسد لأجل تلك الصفة.

(٧) انظر المعتمد: (١/ ٢٨) والمستصفى: (١/ ٣٤٤) والمحصول: (١/ ١/ ٤٧٩).

وإذا ذكر لفظة مرة وعني بها أمر على جهته، وذكرت أخرى وعني بها مع اعتبار زائد كيف ما كان تعين التجوز أو الاشتراك[١].

وإذا اشتهر الاسم على المحمل التجوزي حتى ينسى ما وضع بإزائه يسمى منقولاً. فمنه منقول من قبل العرف كالغائط ومنه منقول من جهة الشرع كالصوم، فإنه كان عبارة عن الإمساك. والصلاة، فإنها كانت عبارة عن الدعاء فنقلنا إلى العبادتين المشهورتين[٢].

وقال بعض المعتزلة والخوارج: إن الأسماء إما لغوية، وإما دينية كما نقلت إلى أصول الدين كالإيمان والكفر والفسق. وشرعية[٣] كالصلاة والصوم[٤].

وهو تقسيم ركيك جداً، بل هي: أصلية، ومنقولة، والمنقولة إما بتصرف الشارع أو غيره تستوي فيه الصلاة والإيمان والكفر والفسق، ولا معنى للدينية فيه، فإن الاعتبار بالمغير لا بأعداد ما فيه المتغير، فإن من الأمور الركيكة أن تقسم إلى ما في العبادات وإلى ما في البيوع

---

(١) جاء المصنف بهذا الكلام ليبطل قول من قال في الأسماء الشرعية: أنها ليست منقولة ولا مجازاً ولكنها أقرت على معناها وزيد فيها.

(٢) الألفاظ الشرعية كالصوم والصلاة والزكاة والإيمان ونحوها اختلف العلماء فيها أهي منقولة عن معناها اللغوي إلى المعنى الشرعي أم أنها مقرة على معناها اللغوي من غير زيادة أم أنها مقرة على معناها اللغوي ولكن زيد في معناها، أم هي مستعملة في معانيها الشرعية مجازاً؟

الأول: قول جمهور العلماء من المعتزلة والفقهاء وغيرهم.

الثاني: منقول عن القاضي الباقلاني نقله إمام الحرمين وغيره. والثالث نقله الشيرازي عن الأشعرية ونقله الجويني عن طوائف من الفقهاء، وكلام الغزالي يدل على مذهب الجويني والقاضي والباقلاني، والرابع اختاره إمام الحرمين والرازي. والقول الثالث راجع إلى القول الأول أو إلى الرابع كما أشار إمام الحرمين ووافقه الرازي فجعل الأقوال ثلاثة. انظر الأقوال وأدلتها في المعتمد: (١/ ١٨- ٢١)، والبرهان: (١/ ١٧٤- ١٧٧)، والتبصرة: (١٩٥- ١٩٧)، والمستصفى: (١/ ٣٢٦- ٣٣٢)، والمحصول: (١/ ١/ ٤١٤- ٤٣٧)، والإحكام للآمدي: (١/ ٣٥).

(٣) كذا في الأصل وكان مقتضى السياق أن يقول (وإما شرعية).

(٤) نقل هذا عن المعتزلة إمام الحرمين في البرهان: (١/ ١٧٤- ١٧٥)، والغزالي في المستصفى: (١/ ٣٢٦- ٣٢٧) ولم يذكر أبوالحسين عنهم إلا القول بالنقل في الشرعية والدينية فقال: «ذهب شيوخنا والفقهاء إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر» المعتمد: (١/ ١٨).

كالربا وإلى ما في المناكحات كلفظة النكاح[1] والطلاق، وإلى ما في الجنايات كالقصاص ونحوها ضرباً للمثل.

وخالف القاضي في المنقولات مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] قال: فيتعين كونه على لغة العرب. واستدل بهذا أيضاً على امتناع كون غير العربية في القرآن. وليس بمستقيم فإن كلمات معدودة مأخوذة من لغات أخرى، أو منقولة على سياقه العربية من مواضع لا تخرجه عن كونه عربياً.

وقد أنكر بعض الناس[2] الألفاظ المجازية في القرآن لما اشتبه عليه معنى المجاز، فإنه يذكر ويراد به الباطل، ولا يخفى أن قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] وقوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ [ق: ١٦] و﴿ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [الأحزاب:٥٧] وأمثاله تجوزات.

ومما احتج به القاضي في دفع المنقولات أن الشارع لو غير اللغة لزمه تعريف الأمة بالتوقيف ولتواتر، لامتناع قيام الحجة بالآحاد

---

(١) نهاية ق٢٥.

(٢) الذين أنكروا المجاز في القرآن منهم من اعترف بوجوده في لغة العرب ومنهم من أنكر المجاز مطلقاً في القرآن وفي غيره وممن نقل عنه إنكار المجاز مطلقاً أبوإسحاق الاسفراييني من الشافعية، وممن أنكر وجود المجاز في القرآن بعض أهل الظاهر وروي عن الإمام أحمد واختاره ابن حامد من الحنابلة وجمهور العلماء على وجود المجاز في القرآن انظر مثلاً: المعتمد: (١/ ٢٤- ٢٥)، والعدة: (٢/ ٦٩٥- ٧٠١) والتمهيد: (١/ ٢٦٥- ٢٧١)، والمحصول: (١/ ١/ ٤٦٢- ٤٦٤). وخلافهم في وجود المجاز في القرآن يشبه أن يكون خلافاً لفظياً إذ المنكر يقول: لا أسميه مجازاً بل هو أسلوب من الأساليب المتبعة في لغة العرب لا فرق بينه وبين ما تسمونه حقيقة. وقد أنكره من متأخري الحنابلة شيخ الإسلام ابن تيمية لما كثر تأويل الصفات وحملها النفاة على المجاز.

فانظر مجموع الفتاوى (٧/ ٧٩- ٩٧، ٢٠/ ٤٠٣- ٤٠٥).

أجيب بأن التصرفات قد نقلت متواترة، وما احتاج إلى تصريح النبي في كل تصرف، بل عرف بضرورة الاطلاقات وبما شاهدوا القرائن ونقلوه وتواتر.

والمقسمون إلى اللغوية والدينية والشرعية احتجوا في إثبات النقل بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] وأراد به الصلاة.

وقوله: (الإيمان بضع وسبعون باباً أدناها إماطة الأذى عن الطريق)[١].

رد عليهم القاضي بأنه أراد بالإيمان التصديق بالصلاة والقبلة. وفي الجملة المجازيات مسلمة، وقد جرت عادة العرب بها، إنما النزاع في النقل. والوضع.

س: الصلاة على الوضع اللغوي ليس فيها ركوع وسجود. وكذا الحج والصوم فيما يرجع إلى أركانهما.

أُجيب بأن الحج معناه: القصد، والصوم: الإمساك، والزكاة: النماء، ونحو ذلك، إلا أن الشرع ضم إليها شرطاً، لا أنه نقلها[٢].

وهذا فاسد، فإن الشرط إذا كان خارجياً من المفهوم يعقل حقيقة الشيء وصورته دونه. ثم لو رأينا إنساناً مستلقياً يدعو ويزعم أنه مصل يكذبه عرف الشرع. ومن رآه لا يحكم بكونه مصلياً. وإذا قال الشارع لأحدنا، أو أحد لأحدنا: «صل» لا يفهم منه الدعاء. وكذا إذا أخبرنا أن فلاناً صلى.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه كتاب الإيمان باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه عن أبي هريرة (٥/ ١٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجه في سننه -المقدمة- باب في الإيمان (١/ ٢٢) وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب بيان عدد شعب الإيمان وفضلها وأدناها: (١/ ٦٣) ولفظه «الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق» وأخرجه البخاري «بلفظ بضع وستون شعبة» كتاب الإيمان (١/ ٨) وأخرجه أحمد في المسند: (٢/ ٤١٤).

وجه استدلالهم بالحديث: أن الرسول ﷺ جعل إماطة الأذى إيماناً وهذا خلاف الوضع. (انظر المستصفى: ١/ ٣٢٩).

(٢) انظر الاستدلالات السابقة والجواب عنها في المستصفى: (١/ ٣٢٨- ٣٣٠) «ونسبه للقاضي فقال: هذا كلام القاضي رحمه الله» (١/ ٣٣٠).

ثم إذا كان الصلاة دعاء فلم شرط للدعاء ما ذكر؟

والزكاة إذا أخذ[ت][1] عبارة عن النماء، إن كان بحسب صوره فالمفروض شرعاً تنقبض لا نماء.

وإن كان نمو المال فمن نما ماله لا يوجد مزكياً ما لم يخرج. فقد اشتهر الوضع، ولا شك في كونه مجازاً إلا أن المجاز إذا اشتهر شديداً بحيث يربو[2] إطلاقه على محل التجوز على إطلاقه بازاء المسمى الأصلي يسمى منقولاً والزاعم أنه وضع متأصل من دون نقل باعتبار مناسبة وتجوز أخطأ أيضاً.

واعلم أن الحقيقة التي تقال قسيمة للمجاز في الألفاظ غير الحقيقة التي هي خصوصية وجود الشيء الثابت له، الذي يكون باعتباره هو ما هو، فإن الشيء الواحد[3] لا يكون له حقيقتان، واللفظ[4] الواحد يذكر في مواضع كثيرة ويكون إطلاقه على كل واحد حقيقة. والمجاز اللفظي قسيم هذا[5]، لا قسيم الأول.

[المجمل][6]

ومما يذكر هاهنا المجمل، فمن عرفه بأنه «اللفظ الذي إذا ذكر وحده لا يفهم منه ......

....

---

(١) سقطت تاء التأنيث من الأصل.

(٢) في الأصل «يربوا» وهو سهو من الناسخ.

(٣) في الأصل بالجيم المعجمة وهو سهو من الناسخ.

(٤) نهاية ق٢٦.

(٥) الإشارة تعود إلى اللفظ الواحد الذي يكون إطلاقه على المعنى حقيقة ومراد بالأول الحقيقة التي هي الماهية. أو وجود الشيء من حيث هو هو.

(٦) انظر مباحث المجمل في المعتمد: (١/ ٢٩٣)، وما بعدها، والبرهان: (١/ ٤١٩- ٤٢٢)، والمستصفى: (١/ ٣٤٥- ٣٦٣)، والمحصول: (١/ ١/ ٣٢١- ٣٥٨).

شيء»[١]، فإما أن يمنع كون غير الدال من الأصوات والحروف لفظاً اصطلاحاً منه، أو يلتزم بأن تركيبات المهاري[٢] الخرافية أيضاً مجمل.

ثم من رسمه بما سبق ليس له أن يسمى اللغات العربية التي لا يفهمها إلا أئمة اللغة مجملة، فإنها ليس يفهم منها شيء، إذ لا يشترط عموم الفهم، فإن التركي إذا لم يفهم مشهورات العرب الناصّة لا تصير هي المجملة.

وليس في الرسم ذكر الغالب والأكثر والأقل، بل يتعين المجمل مشتركاً، أو مجازاً ساوى بقوة الشهرة المشترك قبل اندراس الوضع الأول، على الرسم المذكور.

ومنهم من قسم اللفظ إلى ما يتعين معناه بحيث لا يحتمل غيره فيسمى مبيناً، وإلى ما يتردد بين معنيين فصاعداً، ويسمى مجملاً[٣].

وهذا أيضاً في ضابط المجمل ألزم بالاشتراك ضرورة أو بتجوز ساوى الاشتراك لقوته. وسها بعد هذا التفسير في قوله: إن من المجمل ما أخذ عاماً كتمسك زاعم وجوب الوتر بقوله تعالى: ﴿ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ ﴾ [الحج: ٧٧] كأن الخير يأخذه هو بمعنى مشترك بين الكل ليس الاشتراك فيه في اللفظ فقط.

وكذا في قوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾ ﴾ [النساء: ١٤١] إن وقع نزاع ففي تفسير الآية يقع أنه هل تعمم أم لا؟ فإن المعمم لا يدعي التناول إلى لوقوعه على معنى شامل.

---

(١) هذا التعريف قريب مما ذكره أبوالحسين البصري من معاني المجمل حيث قال: «وقد يراد به ما لا يمكن معرفة المراد به» المعتمد: (١/ ٢٩٣) وهو الذي نص عليه إمام الحرمين في البرهان: (١/ ٤١٩).

(٢) كذا في الأصل وقد تكون جمع «مهرة» أو مهر وهو ولد الفرس، ويحتمل أنها «القملري» جمع قمرية وهي طير يشبه الحمام ويزعم بعض الناس أن القمري يقول في صباحه «اذكروا ربكم» انظر نفائس الأصول: (١/ ٤١٢).

(٣) هكذا فعل الغزالي في المستصفى: (١/ ٣٤٥).

واعلم أن الإجمال لا يتأتى بالعموم في بعض المحامل. وقد أورد بعضهم على المعتزلة في زعمهم أن قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ [النساء:٢٣] مجمل فإن الأعيان لا توصف بالحرمة، ولم تعين جهات التصرفات من النظر واللمس والبيع والنكاح[١].

ووجه الرد بأنه يتعين المقصد بعرف الاستعمال كقولك[٢]: حرمت عليك الطعام فإنه يتعين الأكل، والخمر فيتعين الشرب[٣].

ونقل عن بعضهم أنه من قبيل المحذوف كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] أي أهلها. قال[٤]: إن عنى أنه مجاز[٥] فأخطأ، وإن عنى به الحذف مع الفهم أصاب، والأسماء العرفية ليست بمجاز.

واعلم أن هذا الراد أخطأ في هذه المبالغة، فإن الحرمة إذا أضيفت إلى ذات الأم -وليس يقصد بها ذات ما أضيفت إليه، بل شيء آخر- تعين كون الإضافة لغير ما أضيف إليه فلزم

---

(١) هذا تعليق للقول بالإجمال.

(٢) يظهر أن الناسخ كتبها أولاً «كالقول» ثم عاد فصوبها ولم يحذف الكاف الأولى والالف المقترنة بها.

(٣) أي إذا قال: حرمت عليك الطعام تعين أن المحرم أكله، وإذا قال حرمت عليك الخمر فيتعين أن المحرم شربه. قلت: ما هذا سبيله من الآيات والأحاديث عين العرف المقصود منه حمل على ذلك وإلا حمل على كل انتفاع كما في الخمر والميتة والخنزير. والغزالي بعد أن نقل عن القدرية قولهم أنه محمل قال: «وهذا فاسد إذ عرف الاستعمال كالوضع ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية..» ومن أنس بتعارف أهل اللغة واطلع على عرفهم على أنهم لا يستريبون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب أنه يريد الأكل دون النظر والمس وإذا قال حرمت عليك هذا الثوب أنه يريد اللبس..» المستصفى: (١/ ٣٤٦- ٣٤٧).

(٤) القائل هو الغزالي فإن المصنف يلخص كلامه ولكن لفظ الغزالي هكذا «وهذا إن أراد به إلحاقه بالمجمل فهو خطأ، وإن أراد به حصول الفهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح، وإن أراد به إلحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً» المستصفى: (١/ ٣٤٧).

(٥) كذا في الأصل وما في المستصفى يقتضي أن يقول «مجمل» مكان كلمة «مجاز» وقد يكون سبق قلم من الناسخ أو من المصنف ويؤيد ذلك قول المصنف بعد أسطر «فإن عني الراد بمنع الإجمال.. الخ».

المجاز ضرورة. غاية ما في الباب أن يفهم في العرف وليس شرط المجاز أن لا يفهم، بل الجيد من المجاز ما يتبادر الذهن إلى الوقوف عليه، وتشهد به الفطرة. وفي الحقيقة إذا قيل للمعتزلي: «هل فهمت من عرف الشرع حرمة نكاح الأم دون النظر واللمس؟ يلزمه الاعتراف».

فإن عنى الراد بمنع الإجمال أنه تبين لنا بالعرف أو بأدلة فلا ينكره المعتزلي.

وإن عنى أنه لو تجرد عن قرائن خارجية وضمايم عرفية يتعين فيه من نفس اللفظ معناه[1] ومقصد القائل، فيكذبه العقل.

وإن فسر الإجمال بالاشتراك فقال لخصمه: التحريم إذا كان للنظر أو الوطء[2] هل يختلف معناه من حيث هو تحريم بالإضافة الخارجية؟ فيساعده أن الحرمة إنما التبس مظروفها[3] لا مفهومها حيث إنها حرمة، ومن نظر لا يجد هاهنا خلافاً معتبراً.

وأورد قوله عليه السلام (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)[4] لا يقتضي نفيهما كما ظن قوم، فإنه يلزم منه الخلف. فالمراد به نفي اللوم والعقاب الأخروي.

---

(١) نهاية ق٢٧.

(٢) في الأصل «الوطي».

(٣) في الأصل «مصروفها» ومراده بمظروفها: مكانها ومتعلقها.

(٤) لم أجده لهذا اللفظ وقال الزركشي في المعتبر: (١٥٤) قيل أنه بهذا اللفظ رواه أبوالقاسم التميمي، وذكره النووي في الروضة بهذا اللفظ رواه أبوالقاسم التميمي، وذكره النووي في الروضة بهذا اللفظ وقال إنه حديث حسن.

وقال الزيلعي في نصب الراية: (٢/ ٦٤- ٦٥) أقرب ما وجدناه بلفظ (رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً، الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه) رواه ابن عدي في الكامل وعده من منكرات جعفر بن جسر. وقال الزركشي في المعتبر (١٥٤): وأقرب ما وجدته في تخريجه ما رواه أبونعيم في تاريخ أصبهان وابن عدي في كامله من طريق جعفر بن جسر بن فرقد حدثني أبي عن الحسن عن أبي بكرة قال قال رسول الله ﷺ: (رفع عن هذه الأمة ثلاثاً..) وقال الألباني في إرواء الغليل: (١/ ١٢٣) المشهور في كتب الفقه والأصول بلفظ (رفع عن أمتي) ولكنه منكر.

وروى الحديث بلفظ (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) أخرجه ابن ماجه في =

س: أليس يجب الضمان على الساهي؟

ج: ليس عقاباً أخروياً، ولا لوماً. ثم قد يجب الضمان ابتلاء كما على العاقلة بسبب الغير. وقد يجب عقاباً كما على المتعمد بالقتل. واعترف في هذا بأنه لو تجرد عن القرائن لا يتعين عموم جميع الآثار، بل يبقى محتملاً لنفي الآثار كلها أو بعضها، ولا صيغة عامة للمضمر ليحتج القائل بالعموم بها، ولا مستند لفظياً في التعميم.

س: هو بوضعه يقتضي نفي المتبوع والتابع[1]، فإذا تعذر نفي المتبوع تعين العموم في نفي التابع؟

ج: نفي التابع لنفي المتبوع حقيقي، والتابع من الحكم في قوله: «لا صيام، ولا صلاة» ونحوها[2] بعد تعذر نفي المتبوعات يتمهد لدلالتها تجوز، ويحتمل تعميم هذا التجوز وتخصيصه بالبعض ولا يرجح لشيء من البعض والجملة والآحاد على شيء.

=سننه كتاب الطلاق: (١/ ٦٥٩)، من طريق أيوب بن سويد ثنا أبوبكر الهذلي عن شهر بن حوشب عن أبي ذر الغفاري مرفوعاً. وضعفه البوصيري في الزوائد. وروى بلفظ (إن الله وضع عن أمتي بالخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) أخرجه ابن ماجه أيضاً في الموضع السابق من طريق الوليد بن مسلم ثنا الأوزاعي عن طريق عطاء عن ابن عباس مرفوعاً، وقال البوصيري في الزوائد: إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع، والظاهر أنه منقطع بدليل زيادة عبيد بن عمير في الطريق الثاني وليس ببعيد أن يكون السقط من جهة الوليد بن مسلم فإنه كان يدلس، والطريق الثاني المشار إليه، قال الألباني: أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار باب طلاق المكره: (٢/٥٦) والدارقطني: (٣/١٧٠- ١٧١) وابن حزم في الإحكام: (٥/٧١٣) من طريق بشر بن بكر وأيوب بن سويد قالا: ثنا الأوزاعي عن عطاء بن أبي رباح عن عبيد بن عمير عن ابن عباس به وقال الحاكم في المستدرك: (٢/ ١٩٨) صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي. ورواه ابن حبان في صحيحه برقم (١٤٩٨) وصححه السيوطي في الجامع الصغير: (١/ ٦٩)، وقال الألباني أنه صحيح ورجاله كلهم ثقات وليس منهم مدلس «إرواء الغليل»: (١/١٢٣- ١٢٤) وروى الحديث عن ثوبان وأبي الدرداء وابن عمر وأبي بكرة فانظر طرقها في نصب الراية: (٢/ ٦٤- ٦٦).

(١) مراده بالمتبوع ذات الخطأ والنسيان ومراده بالتابع ما يترتب عليهما من المؤاخذة الأخروية والدنيوية والقضاء ونحو ذلك.

(٢) في الأصل «ولا نحوها».

وحكى عن المعتزلة أن قوله: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)[١] وقوله: (لا نكاح إلا بولي وشهود) وقوله: (لا صيام) ونحوها متردد بين الصورة والحكم[٢].

ورد عليهم بأن نفي الصورة يفضي إلى الخلف لوجود الصورة دون ما علق به.

وردد القاضي[٣] بين نفي الكمال والصحة لعدم أولوية أحدهما، ومصير القاضي ليس لاعترافه باللغات الشرعية[٤]، بل لأنه يرى الإضمار ولا تعين لأحد الإضمارين.

وقال بعضهم[٥]: إنما ظهروه في نفي الصحة، وإن كان يحتمل نفي الكمال، لأن هذه لما صارت شرعية تعين مقاصد الشرع، وهو صريح في نفي الصوم. فالصحيح المنفي الكمال يخالف الصريح ظاهراً مخالفة أبعد من مخالفة الصحيح[٦].

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الدارقطني في سننه -باب الحث لجار المسجد على الصلاة فيه إلا من عذر عن جابر بن عبدالله قال: «فقد النبي ﷺ قوماً في الصلاة فقال: ما خلفكم عن الصلاة؟ قالوا: لحاء كان بيننا، فقال: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» (١/ ٤٢٠) وقال في التعليق المغني: الحديث فيه محمّد بن مسكين، قال الذهبي: لا يعرف وخبره منكر. وقال البخاري: في إسناد حديثه نظر، وهو مؤذن مسجد بني شقرة. ورواه العقيلي في الضعفاء من حديث جابر وضعفه.
وأخرجه الدارقطني في الباب نفسه من حديث أبي هريرة: (٤٢٠/١)، وقال عنه صاحب التعليق المغني: الحديث فيه سليمان بن داود - اليمامي، قال ابن معين: ليس بشيء، وقال البخاري: منكر الحديث وقال ابن حبان: متروك. ورواه ابن علي من حديث أبي هريرة وضعفه وكذا ضعف الحديثين السيوطي في الجامع الصغير: ٢/ ٢٠٣.

(٢) انظر: المستصفى: (١/ ٣٥٢).

(٣) انظر مذهب القاضي في المستصفى (١/ ٣٥٣).

(٤) أي ينقل الشرع لألفاظ من معانيها اللغوية إلى معاني أخرى شرعية.

(٥) القائل هو الغزالي فانظر المستصفى: (١/ ٣٥٣).

(٦) مراده والله أعلم أن من قال يحمل على نفي الكمال أي على الصحيح المنفي كماله قد ابتعد عن ظاهر اللفظ الشرعي وخالفه مخالفة أكثر من مخالفة القول بأنه لنفي الصحة، لأن المراد بالصلاة والصيام معناهما الشرعي فمهما وجد الصوم أو الصلاة بالمعنى الشرعي وإن كانا غير كاملين كان ذلك معارضاً لظاهر النفي. وانظر المستصفى: (١/ ٣٥٣).

وهذا القائل ممن رد على المعتزلة ما سبق، واعترف بمخالفة الصريح، ولم يتفكر في أنه لما اعترف بمنقولات شرعية والمفهومات تعيينها[١] إلى الناقل، لو أدخل الناقل في مفهومها التبييت[٢] مثلاً، أو الشهود في مفهوم النكاح، ما الذي كان يمنعه؟ فإنه فرع إرادة الناقل، وهو أعرف بما وضع. فإذا أضاف إلى نفي الماهية فالظاهر أنه أراد نفيها، والمنفي هو الماهية المجعولة له لا نقل، فإن هذه ليست بسائط الحقائق العينية. ثم لم ينكر هذا القائل أن في بعض المواضع لنفي الكمال لقرائن عرفت، بل يدعي أن اللفظ يحتمل ذلك، وأن الفاتحة إذا غدت[٣] ركنا، والركن ليس مجرد ما يتوقف عليه الشيء، فإن الشرط الخارجي[٤] أيضاً كذا، بل يتعين فيه الجزئية، والشيء إذا ارتفع جزء حقيقته تبطل هويته فيصح نفي ذاته.

وفي الجملة هذه أيضاً متقاربة، والنزاع لفظي لا غير. فإذا تحقق النقل في الصلاة أو الوضوء فجعل[٥] ألا منوي وضوءً وما يتأدى دون الوضوء صلاة - يتعلق بإدخال الناقل وإخراجه. وقد تعرِف ذلك بقرائن من كلامه.

[تردد اللفظ بين ما يفيد معنى واحداً وما يفيد معنيين][٦]

ومما يذكر هاهنا أن بعض الأصوليين زعم أن اللفظ الدائر بين ما يفيد معنى، وبين ما يفيد معنيين يتعين حمله[٧] على ما يفيد الأكثر. كما إذا دار بين المفيد وغير المفيد.

---

(١) لم يظهر الاعجام في الأصل.

(٢) في الأصل «الشيب» وهو سهو من الناسخ لأنه يقصد اشتراط تبييت النية في صحة الصوم.

(٣) في الأصل «اعدت» وهو سهو من الناسخ.

(٤) نهاية ق٢٨.

(٥) في الأصل «فجعلوا» والظاهر أنه سهو من الناسخ.

(٦) انظر المسألة في المستصفى: (١/ ٣٥٥- ٣٥٦).

(٧) في الأصل «حكمه» وهو سبق قلم من الناسخ.

ودفع بأن الدائر بين ذي الفائدة وعديمها إنما لا يمكن حمله على عديمها للزوم العبث، بخلاف الدائر بين المفيدين المذكورين، وهذه أيضاً عبارتهم فيها غير متينة، لأن اللفظ ذا المعنيين هو المشترك ولا يصح إرادة مفهومية معاً، بل نعبر عن المقصود بالأقل فوائد والأكثر[١].

[تردد كلام الشارع

بين أن يحمل على حكم جديد أو يحمل على حكم أصلي][٢]

وزعم بعضهم أن كلام الشارع حمله على حكم متجدد أولى من حمله على حكم أصلي أو عقلي أو حسي.

وهؤلاء حجروا على الشارع أن يتكلم بأمر حقيقي، أو يوافق[٣] الأصل. فقوله عليه السلام: (الاثنان فما فوقهما جماعة)[٤] يجوز أن يعني به تسميتها جماعة، أو انعقاد فضيلة

---

(١) في الأصل «وأكثر» والسياق يقتضي ما أثبت.

(٢) انظر المسألة في المستصفى: (٢/ ٣٥٦- ٣٥٧)، وقد يعبّر عن هذه المسألة بما إذا تعارض احتمال التأسيس واحتمال التأكيد فأيهما يقدم؟ فانظر المحصول: (١/ ١/ ٣٥٧) وضرح تنقيح الفصول: (١١٢، ١١٤).

(٣) في الأصل «توافق».

(٤) أخرجه ابن ماجه في سننه - كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها (١/ ٣١٢) قال: حدثنا هشام بن عمار ثنا الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عمرو بن جراد عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «اثنان فما فوقهما جماعة» وجاء في الزوائد: الربيع ووالده بدر ضعيفان. وأخرجه من طريق الربيع بن بدر الدارقطني في سننه (١/ ٢٨٠) بلفظ ابن ماجه إلا أنه قال «الاثنان» وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: (٢/ ٥٣١)، كتاب الصلوات باب الجماعة كم هي؟ والحاكم في المستدرك: (٤/ ٣٣٤)، والبيهقي في سننه: (٣/ ٦٩).

وقال الذهبي: الربيع بن بدر متروك ووالده وجده مجهولان. وقال العظيم أبادي في التعليق المغني: الربيع بن بدر ضعفه أبوداود وغيره. انظر التعليق المغني: ١/ ٢٨١ بهامش سنن الدارقطني.

وأخرج الحديث الدارقطني من طريق عثمان بن عبدالرحمن المدني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ: (اثنان فما فوقهما جماعة): (١/ ٢٨١) وعثمان بن عبدالرحمن قال العظيم أبادي في التعليق المغني قال البخاري: تركوه. ورواه البيهقي من حديث أنس: (٦/ ٦٩) وضعفه. وسكت عنه السيوطي في الجامع الصغير: (١/ ٩)، وقال الزركشي في المعتبر: (١٤٨)، له طرق يقوي بعضها بعضاً.

الجماعة، أو الإشارة إلى أن أول عدد الاثنان، خلاف ما يتوهم أن الواحد أول عدد وأول الجمع الثلاثة، فإن نزلوا إلى -إلى مواقف مغلبة ظنية عروضوا بأصول ظنية فإن الأصل موافقة الحقائق، أو الأصل الاستصحاب، أو البقاء على ما كان، أو عدم طرو المتجدد واستمرار العدم، ونحو ذلك من المغلبات.

[تردد اللفظ بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي][1]

وزعم بعضهم أن اللفظ إذا دار بين المحمل اللغوي والشرعي يتعين اللغوي لأن يخاطب العرب بلغتهم.

ودفعوا بأن أغلب أطلاقات الشرع في هذه الأسامي الشرعيات[2].

---

(١) انظر المسألة في المستصفى: (١/ ٣٥٧- ٣٥٩)، والمحصول: (١/ ١/ ٥٧٦- ٥٧٧)، شرح تنقيح الفصول: (١١٢، ١١٤).

(٢) وذهب القاضي أبوبكر الباقلاني إلى أنه يكون مجملاً، وقال الغزالي أن هذا القول منه تفريع على القول بثبوت الأسامي الشرعية مع أنه لا يرى ثبوتها.

واختار الغزالي أن ما ورد في الاثبات والأمر فهو محمول على المعنى الشرعي وما ورد في النهي فهو مجمل. المستصفى: (١/ ٣٥٨- ٣٥٩).

[تردد اللفظ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي][١]

وإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فتفهم الحقيقة إلا أن تدل قرينة على المجاز، وإذا صار المجاز مشهوراً بحيث ترك الوضع الأصلي فيحمل عليه.

والاشتراك قد يكون في نفس اللفظ كالعين، أو تصريفه كلفظة «قال» من القيلولة، والقول.

وقد يكون لأداة كما إذا دار الواو بين عطف وقسم.

وقد يقع الغلط من قبل الألفاظ من التركيب، ومن مصرف الضمير كقولك: «كان زيد قائماً وعمرو يضرب أخاه». وقوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧] فإن جميع[٢] هذه مترددة بين الزوج والولي.

---

(١) انظر المسألة في أصول السرخسي: (١/ ١٨٤) والمستصفى: (١/ ٣٥٩- ٣٦٠)، وما قاله المصنف من أن اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة محل وفاق إذا لم يشتهر المجاز. وقوله إذا صار المجاز مشهوراً بحيث ترك الوضع الأصلي حمل على المجاز كذلك محل وفاق. ولكن وقع الخلاف فيما إذا كان المجاز مشهوراً راجحاً ولكن الحقيقة لم تترك بل هي مستعملة أحياناً فعلى أيهما يحمل؟ اختلف العلماء في ذلك والمسألة مأخوذة أصلاً عن علماء الحنفية، فذهب أبوحنيفة إلى أنه إذا تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة التي لم تمت فيحمل على الحقيقة وذهب أبويوسف إلى أنه يحمل على المجاز الراجح وتوقف بعض العلماء في ذلك. فحجة من حملها على الحقيقة أنها الأصل وهي لم تترك بالكلية حجة من رجح المجاز أن رجحانه يوجب حمل اللفظ عليه والشريعة قائمة على تقديم الراجح على المرجوح، وحجة من توقف أن كلا منهما راجح على الآخر من وجه، وقد أخرج القرافي من محل الخلاف ما إذا كان المجاز بعض أفراد الحقيقة والكلام في سياق النفي فإن المجاز ينفي قطعاً، ولا يمكن التوقف في ذلك كما إذا قال: ليس في الدار دابة، فإن الدابة في اللغة لكل ما يدب على وجه الأرض ولكن إطلاق الدابة على الحمار مجاز راجح في مصر في عصر القرافي فينتفي وجود الحمار سواء قلنا اللفظ محمول على حقيقته أو على مجازه. لأنه يلزم من نفي الأعم (ما يدب) نفي الأخص (الحمار) وكذا إذا كان المجاز بعض أفراد الحقيقة والكلام في سياق الاثبات فإن الحقيقة المرجوحة تثبت قطعاً ولا يمكن التوقف في ثبوتها، سواء حملنا اللفظ على حقيقته المرجوحة أو مجازه الراجح لأنه يلزم من ثبوت الأخص (الحمار) ثبوت الأعم (ما يجب على وجه الأرض) انظر أصول السرخسي: (١/ ١٨٤- ١٩٩)، والمحصول: (١/ ١/ ٤٧٦)، وشرح تنقيح الفصول: (١١٨- ١٢١)، وفواتح الرحموت: (١/ ٢٢٠).

(٢) كذا في الأصل ولا مكان للفظ «جميع» من حيث المعنى لأن التردد في لفظ «الذي» أما الضمير فهو عائد على الاسم الموصول.

أو يقع الاشتباه بسبب الوقف. والابتداء كقوله عز وجل: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٧][1].

أو لاشتباه الأعراب كما يقرأ الغبي: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ ﴾ [التوبة: ٣] بكسر الرسول لجهله، فيلتبس المعنى، ويكفر به القاصد.

أو لفصل مركب أو لتركيب مفصل. أو لتقديم وتأخير. كما يلتبس الفرق بين يلزم أن لا يكون، وبين لا يلزم أن يكون على الفرد ونحو ذلك مما ذكر[2] في الكتب العلمية.

ومما يظن معروفاً وفارقاً بين محلي المجاز والحقيقة انصراف التصاريف والمشتقات، والاطراد في الجزئيات إلى أحدهما، ولا خلو من تسامح أيضاً[3].

---

(١) وقد اختلف العلماء في الوقف أين يكون فقال بعضهم: الوقف عند لفظ الجلالة وبناء على ذلك يكون المتشابه ما استأثر الله بعلمه والراسخون لا يعلمونه، وقال بعضهم الوقف عند قوله «والراسخون في العلم» وجعلوا الواو عاطفة فيكون الراسخون في العلم يعلمون المتشابه. انظر المستصفى: (١/ ١٠٦)، والإحكام للآمدي: (١/ ١٦٧- ١٦٨)، والبرهان في علوم القرآن: (٢/ ٧٣).

(٢) نهاية ق٢٩.

(٣) الأمور التي يعرف بها كون اللفظ مجازاً كثيرة ذكر منها الغزالي أربع علامات. وقسمها الرازي إلى فروق صحيحة وأخرى فاسدة وقسم الصحيحة إلى ما يقع بالتنصيص وما يقع بالاستدلال فالذي يقع بالتنصيص ثلاثة:

١- أن يقول الواضع هذا حقيقة وهذا مجاز.

٢- أن يذكر أحدهما.

٣- أن يذكر خواصهما.

وأما الاستدلال: فمن الأربعة وجوه:

١- أن يسبق المعنى إلى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ فيكون حقيقة.

٢- أن يقتصر أهل اللغة في إفهام بعض المعاني على اللفظ وفي بعضها يضيفون القرينة فما لا يحتاج إلى القرينة هو الحقيقة.

٣- أن تعلق الكلمة بما يستحيل تعليقها به فتكون مجازاً.

٤- أن يضعوا اللفظ لمعنى ثم يتركوا استعماله إلا في بعض مجاريه ثم يستعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء فيكون مجازاً عرفياً.

ثم جعل من الفروق الضعيفة الفروق الأربعة التي ذكرها الغزالي. ينظر المستصفى: (١/ ٣٤٢- ٣٤٤)، والمحصول: (١/ ١/ ٤٨٠- ٤٨٦).

[البيان][1]

ومما يذكر هاهنا البيان.

وقد عرفه القاضي بأنه: إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح[2] ولم يقبل، للتجوز في لفظ الحيز والإخراج، وتخصيصه مع ذلك بما للمجملات[3] والمشكلات[4]. ثم يتوجه عليه استدراكهم في معنى التنبيه[5] ببيان امتناع الممتنعات.

وقد عرف بالدليل. وهو: يتوصل بصحيح النظر [فيه][6] إلى علم أو غلبة ظن في مستقر العادة[7] إلا أن هذا القائل يلزمه أن يسمي المعرفات كالحد أيضاً دليلاً، إذ هي بيان، وبها يتوصل إلى تصور مجهولات معان ويلزم أن يفرق بين الحجة والدليل ويجعل الدليل أعم من الحجة من وجه. وما أراهم يطلقون كذا في استعمالاتهم، ولا يسمون الحد دليلاً، ولا مشاحة في الأسماء.

ومنهم من فسر البيان بنفس العلم[8]، وجعل التبيين بإزاء التعليم، والتبين بإزاء التعلم.

---

(١) انظر البرهان: (١/ ١٥٩- ١٦٨)، والمستصفى: (١/ ٣٦٤، ٣٨٣).

(٢) انظر البرهان: (١/ ١٥٩)، والمستصفى: (١/ ٣٦٥) ولم ينسباه للقاضي بل إلى بعض من ينسب إلى الأصول أو إلى بعض الناس، وليس في عبارة الغزالي لفظ «والوضوح». وقد نسب الغزالي إلى القاضي التعريف الثاني الآتي ذكره.

(٣) في الأصل «للمخلات».

(٤) اعتراض إمام الحرمين على هذا التعريف بأنه مشتمل على ألفاظ مستعارة كالحيز والتجلي (البرهان: ١/ ١٥٩) واعترض الغزالي على التعريف بأنه مقتصر على بيان المجمل ولا يشمل البيان ابتداء أي الذي لم يسبق بمجمل المستصفى: (١/ ٣٦٦- ٣٦٧) والمصنف ذكر الاعتراضين كليهما.

(٥) لم تعجم الكلمة في الأصل.

(٦) زيادة يحتاج إليها السياق وليست في الأصل.

(٧) تعريف البيان بالدليل هو اختيار القاضي أبي بكر لا كما توهم المصنف انظر البرهان: (١/ ١٦٠)، والمستصفى: (١/ ٣٦٥) حيث نسباه إليه وهماً أدري بمذهبه.

(٨) انظر هذا القول في البرهان: (١/ ١٦٠)، والمستصفى: (١/ ٣٦٥)، وقد انتقد إمام الحرمين هذا التعريف بأن المتكلم قد ينهي الكلام إلى حد البيان ولا يحصل العلم للمخاطب، وقد يقول بينت فلم يتبين. «الموضع السابق».

ومنهم من أخذ في تعريف البيان بأنه ما أفاد علماً أو نحوه. وهو خطأ إذ ليس من شرط البيان الاعطاء بالفعل، بل يشترط فيه الاستعداد.

[تأخير البيان][1]

ومما يتعلق بهذا الباب ما اختلفوا فيه أنه هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

وأورد بعضهم[2] أنه لا يجوز إلا عند من يجوز تكليف المحال.

أما تأخيره إلى وقت الحاجة جائز[3] عند أكثر من يعتقد فيه، خلافاً للمعتزلة[4] وكثير من شيعة الإمامين وأصحاب الظاهر.

وفرق فريق بين المجمل والعام فقال: العام يوهم مقتضاه من الاستغراق فلو تأخر بيان إرادة التخصيص لزم التجهيل والجري على خلاف المراد في البعض.

وأما بيان المجمل والنسخ فيجوز في مثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] إلى أن يبين[5]. وهؤلاء أقواهم حجة.

---

(١) انظر الكلام عن هذه المسألة في البرهان: (١/ ١٦٦- ١٦٨)، و المعتمد: (١/ ٣١٥- ٣٣٠)، والمستصفى: (١/ ٣٦٨- ٣٨١).

(٢) هو الغزالي حيث نقل من المستصفى عدم الخلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال، لأن فيه تكليفاً بما لا يطاق. المعتمد: (١/ ٣١٥).

(٣) كذا في الأصل والواجب أن يقرن بالفاء ولكن المصنف حذفها وقد تكرر منه حذف الفاء في مثل هذا الموطن.

(٤) نقل أبوالحسين عن أبي علي وأبي هاشم الجبائيين والقاضي عبدالجبار أنهم منعوا من تأخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب أمراً كان أو خبراً وأجازوا تأخير بيان النسخ. المعتمد: (١/ ٣١٥). ونقل المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة عن أبي إسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي من الشافعية. المستصفى: (١/ ٣٦٨).

(٥) هذا القول هو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد: (١/ ٣١٦)، ولكنه قال يكفي في بيان العام عند وروده البيان المجمل بأن يبين أن هذا العام مخصوص وليس على عمومه وسيأتي بيان المخصص. (١/ ٣١٧).

ويتبين قوة كلامهم بالحجة التي ذكرناها[١] عنهم آخر الحجج.

والمانعون لا يصح أن يفتوا بمنع التأخير إلى وقت الحاجة، بل يمنع التأخير فقط، فإن الحاجة مست أولاً لئلا يلزم التجهيل. ومأخذهم هذا.

والمفرقون لا ينبغي أن يجوزوا في كل مجمل.

والمجوزون للتأخير إلى وقت الحاجة احتجوا بأنه لو استحال لكان الامتناع إما لذاته أو للازمه.

وكلٌّ إما أن يعرف بضرورة أو نظر. فدعوى الضرورة مدفوعة ومعارضة بمثلها. ودعوى النظر فاسدة[٢].

وهذه الطريقة هي عكازة القاضي وبان ضده[٣]، وقد استوهت[٤]، فإن حاصلها طلب الدليل أو يعجز[٥] الخصم عن الدليل، ولا يلزم من بطلان دليل أحد طرفي النقيض بطلان أو صحة الآخر[٦].

أخرى لهم: أنه لو لم يجز تأخير البيان لم يجز تأخير تيسير[٧] الآلة والقدرة، وليس فليس.

وجهة اللزوم أن الامتناع إن كان فهو لتعذر الامتثال والإمكان. وقد[٨] استوى الافتقار[٩].

---

(١) لم يذكرها بعد ولكنها ستأتي (ص٨٩).

(٢) في الأصل «فاسد» بالتذكير.

(٣) كذا بالأصل والعبارة غير مناسبة لما قبلها. وقد تكون محرفة عن «فيما نصره» أو عبارة نحوها وقد قال الغزالي: «وهذا دليل يستعمله القاضي في مسائل كثيرة وفيه نظر..» المستصفى: (١/ ٣٦٩).

(٤) لعل الصواب «استوهيت» أي استضعفت.

(٥) في الأصل رسمت هكذا ولم تعجم ولعل الأولى «تعجيز».

(٦) لأنه يحتمل أن يصح بدليل آخر أو يبطل نقيضه بدليل آخر.

(٧) في هامش الأصل «تفسير» وهو لفظ نسخة أخرى مقابلة على الأصل. وما في الأصل هو الصواب.

(٨) نهاية ق٣٠.

(٩) أي اغتقار الأمتثال إلى تيسير الآلة وافتقاره إلى البيان في المجملات سواء.

زيفت بأن امتناع تأخير البيان ربما يمنع الخصم أنه لتعذر الامتثال، بل يزعم أنه لكونه لغواً.

والثالثة: تمسكهم على الجواز بالوقوع بآيات من الكتاب[١] وبالسنة. منها:

قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ۝١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ۝١٩ ﴾ [القيامة:١٨- ١٩] وثم للتأخير.

ومنها قوله تعالى: ﴿ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ [هود: ١].

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ﴾ [البقرة:٦٧] وتأخر البيان إلى ما بعد أسئلة كثيرة.

وفي قصة نوح: ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ﴾ [هود:٤٦] أخر البيان عن سلب الأهلية.

وبيان الصلوات والزكوات وأركان الحج بعد أوامر مطلقة كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] وكثير من الآيات.

وأما الاحتجاج بقصة نوح ففاسد؛ فإنه لم يثبت أن قوله: ﴿ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ﴾ قد انفصل عن قوله: ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ إلى وقت الحاجة، وتجويز الافتراق لا يقوم حجة[٢].

---

(١) في الأصل «من الآيات» وهو سبق قلم من الناسخ والصواب ما أثبته.

(٢) الاستدلال بقصة نوح صحيح وقد ذكره الغزالي في المستصفى: (١/ ٣٧٢) وغيره. ولكن المصنف توهم أن المجمل الذي تأخر بيانه هو قوله ﴿ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ﴾ وليس الأمر كذلك بل مراد المستدل أن الله قال: ﴿ إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ ﴾ فظن نوح أن ابنه سينجو لدخوله في العموم فبين الله فيما بعد أنه ليس داخلاً فيمن كتبت لهم النجاة؛ لأنه ليس من أهله الناجين، لأن عمل غير صالح. فالذي تأخر هنا هو المخصص وإذا صح تأخير المخصص عن عام مع أن العام له ظاهر يمكن العمل به فمن باب أولى يجوز تأخير بيان المجمل الذي لا ظاهر له.

وكذا قوله: ﴿ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ ليس فيه التأخير إلى وقت الحاجة[١].

وآيات الصلوات إنما تثبت بيان التأخير فيها إلى وقت الحاجة، دون تجويز تعقيب الرسول ﷺ بالبيان[٢].

حجة أخرى لهم:

أن النسخ متأخر وهو بيان عندكم[٣]. وهذه لا تتمشى مع كثير من شيع الإماميين[٤]، فقد يمنعون كونه بياناً، أو يسلمون ويفرقون بين بيان وبيان كما سبق من قاعدة قوم.

ولما نعي جواز التأخير إلى الحاجة حجج[٥]، منها:

أن مخاطبة العربي بالهندية لغو، ولا فارق.

أجيبوا بالفرق أولاً، فإن العاقل لا ينكر أنه يفهم من قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١] مالا يفهم من لغة الهند.

وجوز ثانياً عدم الفهم أصلاً كأمره الترك والهند والفرس بآيات عربية تترجم لهم، والبيان كالتراجم.

س: فيجوز خطاب الصبي والمجنون.

---

(١) لكن فيها دلالة على تأخير التفصيل مع التراخي وهذا كاف.

(٢) مراده أنها تدل إلى ورودها مجملة لم يقترن بها قرآن يبينها ولا تدل على أن الرسول لم يتبع تلاوة تلك الآيات بالبيان.

(٣) انظر البرهان: (١/ ١٦٧)، والمستصفى: (١/ ٣٧٣).

(٤) أي أتباع الأئمة.

(٥) انظر ما ذكره من الحجج مبسوطاً في المستصفى: (١/ ٣٧٤- ٣٨٠)، فالمصنف اختصر كلام الغزالي في هذا الموطن ولم يزد عليه شيئاً ذا بال.

ج: من لم يفهم لا يسمى مخاطباً، بل مأموراً كالمعدوم على تقدير الوجود وكذا الصبي والمجنون.

س: الخطاب لفائدة [و][1] إذ لا فائدة فيستوي طرفاه.

ج: نوقشوا في الفائدة أولاً[2].

وثانياً: ادعوا الفائدة ليعزم على الامتثال، ويتقرب بنية المسارعة، كما قيل نية المؤمن خير من عمله[3].

س: أيجوز التأخير إلى مدة متناهية، وهو محال؟ أو إلى مدة متناهية والتخصيص بالأوقاف تحكم؟

ج: أما تعيين الأوقات فإلى الله لتخصيصه الأشياء بجهات للإمكان[4].

س: فمن الممكن اخترام الشارع قبل البيان فيلزم التأخير عن وقت الحاجة.

ج: يتجه[5] مثله فيما سلمتم من تأخير آية ناسخة.

س: لو مات قبل النسخ بقيت.

ج: لو مات قبل التخصيص بقيت عامة.

س: يمتنع موته لا لذاته، بل لوجوب التأخير إلى أداء النسخ.

---

(١) زيادة يحتاج إليها السياق.

(٢) أي نوقشوا في دعواهم لزوم كون الخطاب لفائدة فإنه مبني على التحسين والتقبيح العقليين.

(٣) هذا لفظ حديث أخرجه البيهقي في شعب الإيمان عن أنس ذكره السيوطي في الجامع الصغير وضعفه: (٢/ ١٨٨)، وأخرجه الطبراني في الكبير عن سهل بن سعد على ما في الجامع الصغير: (٢/ ١٨٨)، ولم يحكم عليه السيوطي. والمصنف لم يذكره على أنه حديث بل قول مأثور.

(٤) كذا في الأصل والأولى أن يقول «الامكان».

(٥) في الأصل «تتجه».

ج: فمثله يقال في تخصيص العام.

وهذا إنما يتجه على من يسلم أن النسخ بيان. وغيره يفرق بأن عدم النسخ حكم دون رافع، ويخالف عاما[١]، أريد[٢] بعضه.

حجة أخرى لهم:

أنه إذا عني بقوله (في خمس من الإبل شاة)[٣] بالإبل[٤] الثيران فهو تجهيل بالمراد مضاد، فكذا إذا ذكر العام وعني به البعض، وهو كما يريد بالعشرة سبعة، لجواز التقييد بالاستثناء.

أُجيب بعدم اقتضاء العموم الاستغراق، بل الماهية الذهنية.

قال: لو سلّم الاستغراق لتوجه[٥].

وهذا الجواب فاسد، فإنا بينا حال العموم الاستغراقي، وأقصر منها[٦] من يتمنطق أحياناً. وهل كان الكلام في إثبات العموم إلا للاستغراق، فأثبت صيغاً، ولم يتنقح له أنه ماذا ثبت؟

---

(١) في الأصل «عاماً ما» ولفظ «ما» زائد.

(٢) نهاية ق٣١.

(٣) أخرجه أحمد في المسند: (٢/ ١٤) عن ابن عمر في فريضة الزكاة التي كتبها الرسول ولم يخرجها حتى أمضاها أبوبكر بعده قال كان فيها (في خمس من الإبل شاة) وفي لفظ آخر (في الإبل في كل خمس شاة) (٢/ ١٥) وأخرجه البخاري في صحيحه - كتاب الزكاة عن أنس وفيه ذكر كتاب أبي بكر الذي جاء فيه: هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ.. وفيه (في أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم في كل خمس شاة..) الحديث (٢/ ١٢٤) وأخرجه أحمد بلفظ (ففي كل خمس ذود شاة) انظر الفتح الرباني: (٨/ ٢١١- ٢١٢) وأخرجه ابن ماجه في سننه - كتاب الزكاة عن ابن عمر (١/ ٥٧٣) بلفظ المصنف الذي ذكره. والحديث صححه السيوطي في الجامع الصغير: (٢/ ٧٩).

(٤) تكرر في الأصل قوله «بالإبل».

(٥) نص كلام الغزالي في الجواب «والجواب أن العموم لو كان نصاً في الاستغراق لكان كما ذكرتموه وليس كذلك بل هو مجمل عند أكثر المتكلمين متردد بين الاستغراق والخصوص وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستغراق وارادة الخصوص به من كلام العرب..» المستصفى: (١/ ٣٧٨).

(٦) كذا في الأصل وقد تكون صحة العبارة «وأقصر عنها» أي أحجم عن رد هذه الحجة. وقد تكون العبارة على وضعها الحالي ويكون مراده أن هذه الحجة فاسدة ضعيفة وأضعف منها من يتمنطق أي يتشبه بالمناطقة وليس منهم.

ثم كيف يخصص الماهية الذهنية؟ وكيف يستثنى عنها وهي أمر واحد؟ وقد سبق ما لو تأمل فيه المتأمل وجد هذا الرد فاسداً، وهذا الوجه واقعاً لازماً لا محيص عنه[١].

وأحكم ما ذكره المجوزون حكاية البقرة، ويستوهنه الحديث القائل: (إن بني إسرائيل شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم)[٢].

أو علم الله اقتران مساءلتهم فعاقبهم[٣].

ومما يتعلق بما سبق أن بعض من جوّز التأخير إلى وقت الحاجة منع التدريج في التخصيص لأبهامه الاقتصار على الأول.

ورد عليهم بتساوي نسبتي ما قبل[٤] أول التخصيص وما بعده، في الأبهام والاحتمال.

وألزموا بالواقع من قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟.. ﴾ [المائدة: ٣٨] ثم بين النصاب ثم الحرز.

والأول أقرب، فقد يمنع الخصم هذا التدريج.

واعلم أنه إذا أخذ مثل قوله: ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤١] وقول القائل «زيد أب» مجملاً[٥] لا تكفي رسومهم المذكورة فإنها متخصصة بالمشتركات، وهذه ليست بمشتركة بل يعرف بأنه: لفظ إذا ذكر لا يتصور منه جهات يقصدها صاحبه.

---

(١) هذه هي الحجة التي سبق للمصنف الإشارة إليها وقد رد على الجواب عنها.

(٢) روي هذا عن ابن عباس موقوفاً عليه وروي عن عبيدة السلماني أيضاً فانظر تفسير ابن كثير: (١/ ١٠٨- ١٠٩).

(٣) في الأصل كتبها الناسخ «فعقبة بهم» ثم رسم على العبارة إشارة تنبيء عن استشكاله إياها، والصواب ما أثبته إن شاء الله.

(٤) في الأصل «إلى ما قبل» وإضافة «إلى» لا حاجة لها في هذا الموطن.

(٥) في الأصل «مجمل» والصواب نصبه على الحالية.

[النص والظاهر][١]

واعلم أن النص قد يذكر بإزاء الظاهر كما يطلقه الشافعي[٢] أحياناً على ما يمثلون به من قولهم: نصت الظبية رأسها إذا أظهرته، وتسمية الكرسي منصة وغيرها.

وقد يعنى به اللفظ البات في الدلالة الذي لا ينفي احتمالاً آخر.

وقد يذكر على وجه يفهما جميعاً أمر واحد[٣] أي الظاهر والبات ويجمعهما الظاهر العرفي.

[التأويل][٤]

والتأويل صرف[٥] اللفظ عن المحمل الظاهر إلى المحمل الخفي لدليل. ففي القطعيات يتعين كون الدليل قطعياً، وفي الظنيات تعتبر في جانب المدعي أن يجبر[٦] قدر خفاء الاحتمال ويربو، وإلا عند التساوي فالجبر[٧] لا يسلم. وتختلف الحاجة بحسب ظهور الاحتمال وخفائه.

---

(١) انظر معنى النص والظاهر في البرهان: (١/ ٤١٢- ٤١٩)، والمستصفى: (١/ ٣٨٤- ٣٨٩).

(٢) نقل ذلك عن الشافعي كثير من العلماء كإمام الحرمين في البرهان: (١/ ٤١٥- ٤١٦)، والغزالي في المستصفى: (١/ ٣٨٤)، والمنخول: (ص١٦٥)، ونقله عنهما أكثر المتأخرين.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «أمراً واحداً» بالنصب.

(٤) انظر المستصفى: (١/ ٣٨٩- ٤٠٢)، والبرهان: (١/ ٥١١- ٥٦١)، وفيه تعريف التأويل وذكر بعض التأويلات ونقدها.

والتأويل يطلق على عدة معان هي:

أ- التفسير ومنه قوله ﷺ في دعائه لابن عباس «وعلمه التأويل» وكثيراً ما يقول المتقدمون تأويل هذه الآية كذا وكذا أي - تفسيرها.

ب- ما يؤول إليه الحال كما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ ﴾.

جـ- صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى الاحتمال الخفي لدليل. وهذا هو المقصود هنا.

(٥) في الأصل «ضرب» وهو تحريف من الناسخ.

(٦) في الأصل لم تعجم الكلمة.

(٧) في الأصل لم تظهر الفاء لما أصابها من المسح لوقوعها في بداية السطر ولم يظهر الاعجام في كلمة «الجبر».

ويتعين التأويل في المجازيات.

وقد تمنع أصل التأويل أو ظهوره قرائن في النص منها: قوله ﷺ: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل)[١] المشهور. وقد حمله بعض خصوم المحتجين به على المكاتبة[٢] والقرائن تصادم مستروحه[٣] فمنها «أي» ويقصد بها التعميم.

ومنها: ربطه بما، ومنها: التعقب بالبطلان المتكرر في جملة شرطية حاصرة[٤]، ولو أراد مريد أن يبالغ لا يمكنه أبلغ منه.

ومنها: قوله ﷺ لغيلان[٥] لما أسلم على عشر نسوة (أمسك أربعاً وفارق سائرهن)[٦].

وقوله ﷺ لفيروز الديلمي[٧] لما أسلم وتحته أختان: (اختر الواحدة وفارق الأخرى)[٨].

---

(١) أخرجه الترمذي عن عائشة ﵂ مرفوعاً - كتاب النكاح: (٤/ ٥٤- ٥٥) وقال حديث حسن، وأخرجه أبوداود في كتاب النكاح: (٢/ ٢٢٩) وابن ماجه في كتاب النكاح: (١/ ٦٠٥) وأحمد في المسند: (٦/ ٤٧، ٦٦، ١٦٦)، وصححه السيوطي في الجامع الصغير: (١/ ١١٩).

(٢) نقله إمام الحرمين في البرهان: (١/ ٥١٩).

(٣) في الأصل «مسروحه» وهو خطأ من الناسخ.

(٤) نهاية ق٣٢.

(٥) هو غيلان بن سلمة الثقفي أدرك الإسلام وأسلم بعد فتح الطائف وكان في الجاهلية شاعراً حكيماً ذا رأي. وفد على كسرى وأعجب به. توفي في آخر خلافة عمر بن الخطاب. انظر ترجمته في الاستيعاب لابن عبدالبر بهامش الإصابة: (٣/ ١٨٩- ١٩٢)، والإصابة: (٣/ ١٩٢).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه - كتاب النكاح باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشرة نسوة: (٣/ ٤٣٦)، و قال: سمعت محمّد بن إسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ وقال الترمذي: العمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحاق. وأخرجه ابن ماجه في سننه - كتاب النكاح - باب الرجل يسلم وعند أكثر من أربع نسوة: (١/ ٦٢٨)، وأخرجه مالك في الموطأ: (٤٠١- ٤٠٢) مرسلاً عن ابن شهاب أنه قال: بلغني أن رسول الله ﷺ قال لرجل من ثقيف أسلم وعنده عشرة نسوة حين أسلم الثقفي: (أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن) وأخرجه أحمد في المسند: انظر الفتح الرباني: (١٦/ ١٩٩- ٢٠٠) وصححه الحاكم في المستدرك: (٢/ ١٩٣).

(٧) هو فيروز الديلمي ويقال الحميري من فرس صنعاء وفد على النبي ﷺ. وهو الذي قتل الأسود العنسي الكذاب أو أعان على قتله توفي سنة ٥٣هـ وقيل مات في خلافة عثمان. الاستيعاب بهامش الإصابة: (٣/ ٢٠٤- ٢٠٧)، الإصابة: (٣/ ٢١٠- ٢١١).

(٨) هذا الحديث أخرجه أحمد في المسند عن الضحاك بن فيروز الديلمي عن أبيه قال: قلت يا رسول الله إني =

وأوله بعض من يتكلف بأن مراده أمسك أربعاً[1] بالإنكاح، وفارق الباقيات بترك النكاح. وقد صادمته قرائن منها:

قوله «أمسك» فإنه لو أسمعنا مسمع ما فهمنا الإنكاح بل الاستدامة.

ومنها: تعقيبه الإمساك بالمفارقة.

وأما المحصل الذي لا يرضى بالكلام المتكلف المضطرب وهو القاضي أبوزيد[2] فقال: إن هذا الحديث لا تأويل له، ولو صح لقلنا به.

ومن ذوات القرائن ما احتج به جماعة من السلف في النبيذ، وهو ما روى أن النبي ﷺ أتي بنبيذ عام حجة الوداع فشمه فقطبَ وجهه فدعا بماء فصبه عليه وقال: إذا اغتلمت[3] عليكم الأنبذة فاكسروا متونها بالماء، ثم شربه[4].

=أسلمت وتحتي أختان فقال رسول الله ﷺ: طلق أيتهما شئت. انظر الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: (١٦/ ٢٠٠- ٢٠١) وأخرجه الترمذي - كتاب النكاح: (٣/ ٤٢٧) وقال الترمذي بعد ذكر الحديث من رواية يحيى بن أيوب عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي وهب الجيشاني عن الضحاك بن فيروز عن أبيه: هذا حديث حسن، وأخرج الحديث أبوداود في سننه كتاب الطلاق: (٢/ ٢٧٢) وسكت عنه وأخرجه ابن ماجه في كتاب النكاح: (١/ ٦٢٧). وقال الصنعاني في سبل السلام: (٣/ ١٣١) صححه ابن حبان والدارقطني والبيهقي.

(١) في الأصل أربعة.

(٢) أبوزيد: هو عبيدالله أو عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي القاضي الحنفي كان يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، إليه انتهت مشيخة بخارى وسمرقند له مصنفات جليلة منها: كتاب الأسرار وتقويم الأدلة وتأسيس النظر. توفي سنة ٤٣٠هـ وقيل ٤٣٢هـ انظر ترجمته في الجواهر المضية: (٣٣٩/١) والوفيات: (٣/ ٤٨)، وشذرات الذهب: (٣/ ٢٤٥).

(٣) في الأصل «اعتلت» والمثبت في سنن النسائي: (٤/ ٣٢٤) وفسر معناه اشتدت واضطربت عند الغليان.

(٤) أخرجه النسائي في سننه - باب ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شرب السكر: (٨/ ٣٢٤- ٣٢٥) من حديث عبدالملك بن نافع عن عبدالله بن عمر قال: رأيت رجلاً جاء إلى رسول الله ﷺ بقدح فيه نبيذ وهو عند الركن ودفع إليه القدح فرفعه إلى فيه فوجده شديداً فرده على صاحبه - فقال له رجل من القوم يا رسول الله أحرام هو؟ فقال: علي بالرجل فأتى به فأخذ منه القدح ثم دعا بماء فصبه فيه فرفعه إلى فيه فقطب ثم دعا بماء أيضاً فصبه فيه ثم قال: إذا اغتلمت عليكم هذه الأوعية فاكسروا متونها بالماء ثم قال: قال أبوعبدالرحمن: عبدالملك بن نافع ليس بالمشهور ولا يحتج بحديث والمشهور عن ابن عمر خلاف حكايته.

وذهب خصومهم إلى أنه لم يكن شديداً، وإنما كان ينبذ له في وكاء[1] بالغدا[ة][2] فيشربه ليلاً، وبالليل فيشربه بالنهار حلواً. ولفظ الخبر اشتمل على قرائن تصادم هذا التأويل.

ومن مواقع تشديد النكير على المؤول ما بالغ فيه بعض الأصوليين على من تأول قوله ﷺ: (في أربعين شاة شاة)[3] وزعم أن العدول عن الشاة رفع للنص وأن غير الشاة ليس بشاة.

وأنصف أمير المتأخرين[4] فقال: ليس هذا رفعاً، بل كان الرفع بتجويز الترك مطلقاً أما إلى بدل فلا، إذ يجوز أن يكون التخصيص بالذكر لكثرة الوجود عندهم كتخصيص بذكر الحجر من الجواز بالمدر، أو لسهولة الأداء على المالك.

وفي الجملة منع التأويل ليس بقطعي ولا فيما سلف، بل اجتهادي[5].

ومنها: قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ ﴾ [التوبة: ٦٠] الآية قيل إنه نصت الآية على التشريك، وواو العطف له.

عورضوا بقرينة وهي قوله تعالى: ﴿ وَمِنۡهُم مَّن يَلۡمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [التوبة: ٥٨] فينقدح جواز تعيين المصرف.

---

(١) كذا في الأصل ولعله «وعاء».

(٢) سقطت التاء من الأصل.

(٣) أخرجه أبوداو من حديث ابن عمر بلفظ (وفي الغنم في كل أربعين شاة شاة) كتاب الزكاة (٢/ ٩٨) وأخرجه الترمذي في كتاب الزكاة (٥/ ١٢) من حديث أنس وأخرجه عن ابن عمر ابن ماجه في كتاب الزكاة (١/ ٥٧٧- ٥٧٨) وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أنس (١/ ١١- ١٢) وعن ابن عمر (٢/ ١٥) وأخرجه الحاكم في المستدرك (١/ ٣٩٠- ٣٩٢) عن أنس وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٤) لعله يعني به الغزالي فإنه قال: وهذا غير مرضي عندنا فإن وجوب الشاة إنما يسقط بتجويز الترك مطلقاً فأما أن لم يجز تركها إلا ببدل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة فإن من أدى خصلة من خصال الكفارة المخير فيها فقد أدى واجبها وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع في الوجوب. المستصفى: (١/ ٣٩٥).

(٥) انظر معنى هذا الكلام مبسوطاً في المستصفى: (١/ ٣٩٥- ٣٩٨).

وقطع قوم ببطلان تأويل ﴿ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾ [المجادلة: ٤] على جواز تكرير المراد[١] ستين في أيام متفرقة في واحد.

وعورضوا باحتمال حذف، تقدير[ه][٢] إطعام طعام ستين[٣]. والغرض إبطال قطع المبالغ.

ولنرجع إلى المقصود فإن الأمثلة لا تحصى.

[ما يفهم من فحوى الكلام وإشارته][٤]

اختصار لما ذكر فيما يقتبس من الألفاظ لا من دلالتها التطابقية والتضمنية بل فحاوى واستدلالات خارجية منها:

فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ ﴾ [النور: ٢] ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ ﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد عليهما من المنطوق فهم عليّة الزنا والسرقة للحكم وإن لم[٥] تكن العليّة متلقاة من مطابقة منطوق أو تضمن.

وكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۝١٣ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝١٤ ﴾ [الانفطار:١٣-١٤] أي لبرهم وفجورهم. وكذا كل ما يجري مجرى المدح والذم والترغيب والتحذير كقول القائل: أكرم العالم، واجتنب الفاسق.

---

(١) كذا في الأصل ولعله «الزاد» أي الطعام ويوحي بذلك ما ذكره في المعارضة.

(٢) زيادة يحتاجها السياق.

(٣) ينظر المستصفى: (١/ ٤٠٠- ٤٠١).

(٤) انظر المستصفى: (٢/ ١٨٦- ٢١٢).

(٥) نهاية ق٣٣.

ومنها ما يسمى «اقتضاء» وهو: ما لا يدل عليه المنطوق، ولكن يلزم من ضرورة اللفظ[١].

كقوله: (لا فتى إلا علي)[٢] وصرفه إلى ما يصرف.

وكقوله ﷺ: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)[٣] ونحوه.

منها[٤] الاستدلال بضرورة[٥] لزوم المصير إلى أن من وطئ بالليل في رمضان فأصبح جنباً لم يفسد صومه لما مد الرخصة بقوله: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ ﴾ [البقرة: ١٨٧] بعد قوله تعالى: ﴿ فَٱلۡـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ ﴾ فيلزم من المد إلى التبين المذكور جواز تأخير الغسل إلى ما بعد ذلك.

---

(١) دلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ التزاماً على ما هو شرط في المنطوق كان بإضمار أم لا، ولا يوجب مجازاً في اللفظ. هذا التعريف حرره القرافي في نفائس الأصول: (١/ ٦٣٠) بعد أن وقف على ما قاله الفخر الرازي وغيره من الأصوليين وجمع بين ظاهره التضاد من أقوال الفخر الرازي وبعد أن ذكر التعريف السابق قال: هذا تحرير اصطلاحهم والجمع بين اطلاقاتهم. وأما الرازي فقد عرفها بالتقسيم ولم يذكر من القيود ما ذكره القرافي بل قال: المعنى المستفاد من دلالة الالتزام إما أن يكون مستفاداً من معاني الألفاظ المفردة أو من حال تركيبها. والأول قسمان: لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام إما أن يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة أو تابعاً له. فإن كان الأول فهو المسمى بـ«دلالة الاقتضاء». المحصول: (١/ ١/ ٣١٨- ٣١٩).

(٢) ذكره السيوطي في المقاصد الحسنة: (٤٦٦) بلفظ «لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتى إلا علي» وقال أنه ورد أثره واه عن الحسن به عرفة في جزئه الشهير قال حدثني عمار بن محمّد عن سعد بن طريف الحنظلي عن أبي جعفر محمّد بن علي الباقر أنه قال نادى ملك من السماء يوم بدر يقال له رضوان: لا سيف.. الخ.
وذكره العجلوني في كشف الخفاء: (٢/ ٥٠٦- ٥٠٧) وذكر ما قاله السيوطي ونقل القول ببطلانه عن القارئ وذو الفقار اسم سيف رسول الله ﷺ قيل كان لمنبه بن وهب وقيل لنبيه أو منبه بن الحجاج وقبل أهداه الحجاج بن علاط للنبي وقيل غير ذلك.

(٣) تقدم تخريجه ووجه كونه دالاً بالاقتضاء أن الصلاة قد تحل في المسجد وغيره فلا يمكن صدق الخبر إلا بتقدير محذوف فقال لا صلاة كاملة أو لا صلاة صحيحة أو مجزية. فيكون نظير قوله: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) فالخطأ واقع فلا بد أن يقدر المحذوف ليصح الكلام.

(٤) في الأصل «ومن» وهو خطأ من الناسخ.

(٥) في الأصل «بضروب» وهو سهو من الناسخ.

[المفهوم](١)

ومنها ما خصص باسم المفهوم وقسّم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة(٢).

ومفهوم الموافقه كفهم(٣) تحريم الضرب والقتل من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: ٢٣] ويعتبر فيه سياق الكلام، فإنه لولا سبق تعظيم الوالدين ربما توقف الذهن إذ ينتظم للملك أن يأمر بقتل ملك ويمنع عن الإزراء به، كما جرت عادتهم حتى إن القاتل ربما يبجّله عند الدخول إليه.

وكفهم ما وراء الذرة في قوله: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [الزلزلة: ٧] وكالقائل: ليس لفلان عندي حبة.

ويجب أن نعلم أن هذا النمط من اللفظ لذاته، بل انتقالات ذهنية واستدلالات، كمن طلب الماء فيستدل من طلبه ومن هيئات تنضم إليه أنه عطشان. وتسمية هذا النمط مفهماً اصطلاحي فقط. بل قد يستدل بصفرة الوجه وحمرته على خجل ووجل. فهذه استدلالات من المعاني.

ثم تلك المعاني قد تكون مدلولاً عليها بلفظ أو بحس، وكما قد ينتقل من معنى عقلي إلى معنى عقلي وليس هذا من دلالات الألفاظ في شيء.

---

(١) انظر التبصرة: (٢٠٨- ٢٢٧)، والمستصفى: (٢/ ١٩٠- ٢١٢).

(٢) مفهوم الموافقة: هو ما يفهم من نفس الخطاب من قصد المتكلم بعرف اللغة. (الحدود للباجي: ص) مفهوم المخالفة: هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق. الإحكام للآمدي: (٣/ ٦٩).

(٣) في الأصل «الفهم» وهو سهو من الناسخ.

ودلالات الألفاظ وصيغة[١] تختلف بالأمم والأعصار. ودلالات المعاني لا تختلف باللغات في الأوضاع، بل هي لوازم حقيقية.

وقد أورد بعضهم على نفسه سؤالاً من أن إلحاق الضرب بالتأفيف قياس بناء على جامع الإيذاء.

وأجاب بأنك إن عنيت بقياسيته حاجته إلى تأمل واستنباط ففاسد، وإن أردت أنه مسكوت لزم من منطوق فمسلم[٢].

وهذا الجواب فاسد، فإنه ما حد القياس بما يدخل فيه الأمل، بل رد فرع إلى أصل مثلاً[٣] بمعنى جامع أو ما في قوة هذا، سواء احتاج القياس فيه إلى فكر طويل أو وقع بديهة.

وليس لا يسمى قياساً بسبب أنه لم يتعب فيه، بدليل أنا نحكم بقياسيته إذا رأينا صورته[٤] من دون أن نعلم أنه تعب أو باده[٥]، ومن قبيل ما يوجد في مفهوم الموافقة أو ذوات[٦] مستغرقة الجزئيات نافية.

وأما مفهوم المخالفة فقد عرف بأنه: الاستدلال بتخصيص الشيء على نفي الحكم عما عداه[٧] كقوله[٨] «في سائمة الغنم زكاة» وقوله ﷺ: «الثيب[٩] أحق بنفسها من . . . .

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «وضعية».

(٢) مورد السؤال والجواب هو الغزالي فانظر المستصفى: (٢/ ١٩١).

(٣) كذا في الأصل والعل الصواب «مثله».

(٤) في الأصل «ضرربه» ولم تعجم الكلمة.

(٥) لعله من «المبادهة» وهي المفاجأة جاء في اللسان: (١٣/ ٤٧٥) عن ابن سيلة: بدهة بالأمر يبدهه بدها وبادهه مبادهة وبداها: فاجأه.

(٦) نهاية ق٣٤.

(٧) عرفه بذلك الغزالي في المستصفى: (٢/ ١٩١).

(٨) في الأصل «القوله».

(٩) في الأصل «البنت» وهو تصحيف.

وليها»(١) فمذهب مالك والشافعي والأكثرين من شيعتهما أنه معتبر في الدلالة، والأشعري أيضاً اعتبره واحتج به في قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥] إنه يدل على خلافه في المؤمن.

والقاضي وابن سريج(٢) وجماعة من فرهة(٣) الفقهاء أبوا اعتباره، ومنعوا دلالته.

احتج المعتبرون إياه بحجج منها: أن القائل: اضرب زيداً إذا خرج واشترى(٤) الغلام الكاتب، فإنه يفهم منه خلاف الحكم فيما خالف.

رد عليه بأن الأصل عدم الفعلين، وكان الموجب في إجازته(٥) فيقتصر على إجازته.

واحتجوا بقوله ﷺ لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٨٠] (لأزيدن على السبعين)(٦) يدل على فهمه المخالفة في الزائد.

---

(١) أخرجه مسلم -كتاب النكاح: (٢/ ١٠٣٧) من حديث ابن عباس مرفوعاً، وأخرجه أبوداود- كتاب النكاح: (٢/ ٢٣٣)، والنسائي - كتاب النكاح: (٦/ ٨٥) وصححه السيوطي في الجامع الصغير: (١/ ١٤٣).

(٢) انظر رأي القاضي وابن سريج في المستصفى: (٢/ ١٩٢) وابن سريج هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبوالعباس، فقيه شافعي مشهور يقال إن له نحو ٤٠٠ مؤلف توفي سنة ٣٠٦هومن مؤلفاته الودائع لمنصوص الشرائع والأقسام والخصال. انظر ترجمته في تاريخ بغداد: (٤/ ٢٨٧)، وطبقات الشافعية الكبرى: (٣/ ٢١).

(٣) جمع فاره وهو الحاذق بالشيء. انظر مادة «فره» في المصباح المنير: (٢/ ١٣٦).

(٤) كذا في الأصل ولا يصح إلا على جعل «اشترى» معطوفاً على «خرج» ولكن الظاهر أن المصنف أراد أن يعطف جملة «اشتر» على جملة «اضرب» فيلزم حذف حرف العلة.

(٥) في الأصل بالراء المهملة في هذا الموضع والذي يليه والصواب ما أثبته.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه: (٥/ ٢٠٦) عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال حين أراد عمر أن يمنعه من الصلاة على ابن أبي ابن سلول: إنما خيرني الله فقال: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة وسأزيد على السبعين. ا لحديث أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة (ص١٨٦٥) وذلك في قصة صلاة النبي هي على عبدالله بن أبي بن سلول حين اراد عمران يمنعه وأخرج البخاري =

أجيبوا بأن الخبر لم يتواتر فلم يثبت به أصل[١].

وأيضاً يحتمل وجود قرائن[٢] خارجية عن الدلالة التي تزعمونها فائدة في الزائد.

وأيضاً لم يقل لأزيدن حتى يغفر الله لهم. فربما كان يستميل قلوب الأحياء بإظهار الرأفة[٣].

ثم مفهوم الموافقة يمنع فهم المخالفة، فإن الموافقة قد[٤] تفهم من المبالغة في الكثرة.

واحتجوا بفهم ابن عباس وهو من أعلم الناس باللغة من قوله ﷺ: (إنما الربا النسيئة)[٥] المخالفة في غيره. وأخذ الصحابة أن (الماء من الماء)[٦] منسوخ بقول عائشة (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل)[٧] وكانوا تلقوا نفي الغسل عن ....

والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم أن النبي ﷺ على عبدالله بن أبي بن سلول وراجعه عمر في ذلك فقال: يا عمر أخر عني أني قد خيرت، قد قيل لي: استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فلو أعلم أني إن زدت على السبعين غفر له لزدت عليها.. الحديث. انظر صحيح البخاري: (٥/ ٢٠٦)، وسنن الترمذي: (٥/ ٢٧٩)، وسنن النسائي: (٤/ ٦٧- ٦٨) وسنن ابن ماجه: (١/ ٤٨٧- ٤٨٨).

(١) أجاب بهذا الجواب الغزالي في المستصفى: (٢/ ١٩٥).

(٢) تكررت كلمة «أيضاً» بعد هذه الكلمة فحذفتها ليستقيم الكلام ويسلم من الركاكة.

(٣) انظر المستصفى: (٢/ ١٩٦).

(٤) في الأصل «فقد» والصواب حذف الفاء.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه -كتاب المساقاة: (٣/ ١٢١٨) عن ابن عباس عن أسامة مرفوعاً وأخرجه البخاري في صحيحه- كتاب البيوع بلفظ (لا ربا إلا في النسيئة) (٣/ ٣١) وأخرجه النسائي في كتاب البيوع: (٧/ ٢٨١)، وابن ماجه في كتاب التجارات: (٢/ ٧٥٨- ٧٥٩) وأخرجه أحمد في المسند: (٥/ ٢٠٠- ٢٠٨) وروى أن ابن عباس رجع عن قوله بمقتضى هذا الحديث فانظر فتح الباري: (٤/ ٢٨١- ٣٨٢).

(٦) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً في كتاب الحيض بلفظ (إنما الماء من الماء) (١/ ٢٦٩) وأبوداود في كتاب الطهارة بدون لفظ «إنما»: (١/ ٥٦) وأخرجه أحمد في المسند: (٣/ ٢٩) وعن رافع بن خديج بلفظ (لا عليك الماء من الماء) المسند: (٤/ ١٤٣) وأخرجه النسائي في الطهارة عن أبي أيوب بلفظ أبي داود: (١/ ١٩٩) والحديث منسوخ بحديث (إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل) وما في معناه من الأحاديث. فانظر صحيح مسلم: (١/ ٢٧١- ٢٧٢).

(٧) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه عن عائشة: (١/ ١٩٩) وأخرجه أحمد عن عائشة مرفوعاً بلفظ (كان النبي ﷺ إذا التقى الختانان اغتسل): (٦/ ١٢٣، ٢٢٧)، وأخرجه عنها بلفظ (إذا اختلف الختانان وجب الغسل) ثم ذكر حديث عائشة (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، فعلته أنها ورسول الله

=

غيره من المفهوم[١].

ودفع هذا بأن معتبري المفهوم ربما كان مذهبهم كمذهبكم فيشاركونكم في الخطأ.

وثانياً: إن لفظة «إنما» في خبر ابن عباس للحصر، فيكون المتلقّى من المنطوق، وحديث الماء أيضاً فهم من هيئة الكلام فربما حملوا الألف واللام [على][٢] الاستغراق والحصر في الماء الأول وهو ماء الغسل، ثم نقل بطريق أخرى وهو أنه لا ماء إلا من ماء.

ومنها: احتجاجهم بأن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة وليس إلا الخلاف فيما سواه. وهذه عمدتهم.

وردوا بأنكم ترتبون[٣] الوضع على الفائدة في اللغات، والفائدة تتبع الوضع[٤].

وهذا الجواب فاسد؛ فإن الخصم لا يستدل بنفس اللغة والوضع بل يعقل[٥] المدرك من الإعراض مع حضور المشارك في الأمر العام في الذهن.

ﷺ فاغتسلنا) وقال: وفي الباب عن أبي هريرة وعبدالله بن عمرو ورافع بن خديج وقال الترمذي: حديث عائشة حديث حسن صحيح: (١/ ١٨- ١٨٣) وقال العجلوني في كشف الخفاء: (١/ ٨٦) و(إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل) رواه أحمد والترمذي والنسائي عن عائشة وفي رواية إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل، ورواه الطبراني عن أبي أمامة عن رافع بن خديج.. ولم أجده في سنن النسائي. وروى الحديث بلفظ (إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل) وهو في صحيح مسلم: (١/ ٢٧٢)، وغيره والحديث باللفظ الذي ذكره المصنف نسبه السيوطي في الجامع الصغير لابن ماجه وصححه: (١/ ٢١).

(١) هذا هما المسلكان الثالث والخامس من المسالك التي ذكرها الغزالي للمثبتين لحجية مفهوم المخالفة. فانظرهما في المستصفى: (٣/ ١٩٦- ١٩٨).

(٢) زيادة متعينة لم ترد في الأصل.

(٣) في الأصل غير معجمة.

(٤) انظر الدليل وجوابه في المستصفى: (٢/ ٢٠٠- ٢٠٢).

(٥) في الأصل «يفعل» مع سقوط أعجام المثناة التحتية.

ثم المانعون منعوا حصر الفائدة فيما ذكروا[١].

س: لو كانت لعلمناها.

ج: لا يلزم من عدم العلم العلم بالعدم. ثم مفهوم اللقب لم يعتبره متميز، وهلا طلب فيه الفائدة؟

ثم في التخصيص فوائد منها: تفويض المسكوت إلى رأي المجتهدين ليتباروا في اجتهادهم[٢] ولتتوفر دواعيهم على حفظ الشريعة، فإن ميل النفوس إلى ما فيه مجال الاستنباط أكثر مما فيه التحكم بالتقليد المحض وسد باب جولان[٣] الأفكار في المعاني.

واحتجوا أيضاً بأن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة.

أجيبوا بأن انتفاء العلة لا يوجب انتفاء الحكم لجواز تعدد العلل لمطلق حكم. وكذا يجوز تحقق الحكم دون الصفة التي ربطت به.

واحتج نفاة الاعتبار بوجوه منها: أنه لو دل التخصيص على مخالفة ما ذكرتم لدل على مفهوم اللقب ولو دل على مفهوم اللقب للزم التناقض والخلف في القرآن، وتكفير الكافة[٤] وفاسد ففاسد.

---

(١) أي منعوا أن يكون فائدة التنصيص على الشيء ثبوت خلاف الحكم فيما سواه بل قد يكون لفائدة أخرى. وهذا الجواب مرضي عند المصنف إذ لم يعقب عليه وهو الجواب الثاني عند الغزالي فانظر المستصفى: (٢/ ٢٠١).

(٢) نهاية ق٣.

(٣) في الأصل «جولان باب» وهو سهو من الناسخ.

(٤) هذا أقرب ما تحمل عليه اللفظة ويكون المعنى أنه يلزم من القول بمفهوم اللقب التناقض في القرآن الكريم ويلزم أن من أثبت العلم لزيد مثلاً قد أنره عن الله ومن أثبت الإيمان له قد فناه عمن سواه.
ويساعد على هذا الفهم ما في المستصفى: (٢/ ١٩٣) حيث قال: «وإن منع ذلك مانع -وقد قيل به- لزمه تخصيص اللقب والاسم العلم حتى يكون قولك رأيت زيداً نفياً للرؤية عن غيره.. إذ يلزم أن =

أما التناقض والخلف ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلْمٍ﴾ [يوسف: ٦٨] وقوله: ﴿نِعْمَ ٱلْعَبْدُ﴾ [ص: ٤٤] وكان يلزم النفي عن غيره، ثم إذا ثبت على غيره[1] لزم التناقض والخلف. ويلزم ما يعرض الكافة من القول «إن زيداً عالم» نفي العلم عن الله سبحانه وملائكته وكتبه ورسله وهو كفر.

س: هذا قياس الوصف على اللقب.

ج: المدار الواحد والأسماء تدل على مفهوماتها كانت للصفات أو للأشخاص ودلالة التخصيص في الكل بالسوية:

هذا ما يذكرون. وأنت قد تنبهت لأن هذه استدلالات خارجية. ومن اعتبر الأول للقرائن ورد الثاني أخطأ، فقد تيقن من القرائن أحياناً في الثاني ما يفيد ظن الخلاف[2] حتى إذا سئل إنسان عن خلال زيد وعمرو فقال: أما زيد فظالم، وأما عمرو فزاهد يغلب على الظن بل قد يفيد علماً إذا احتف بقرائن خلافاً ما[3] ولو باعتبار واحد في كل واحد بل وفي قول القائل[4]:

=يكون قوله زيد عالم كفراً لأنه نفي للعلم عن الله وملائكته ورسله، وقوله عيسى نبي الله كفراً ورسم الكلمة يحتمل أن تكون «الكافر» ولا يتضح له معنى إلا بتأويل بعيد.

(١) لعل صوابه «لغيره».

(٢) أي ظن ثبوت الضد لغيره.

(٣) كذا في الأصل، وفي العبارة خلل.

(٤) القائل هو مجنون ليلى واسمه قيس بن الملوح العامري شاعر جاهلي مشهور والبيت في ديوانه الذي جمعه وحققه عبدالستار أحمد فراج (ص٢٠٧). وهو من قصيدة قالها في ظبية حل وثاقها بعد أن افتداها من صياد. وأولها:

أيا شبه ليلى لا تراعي فإنني ... لك اليوم من بين الوحوش صديق

وانظر البيت الذي استشهد به المصنف في الكامل للمبرد: (٧/ ٣٩) ومعه رغبة الأمل للمرصفي. والخزانة: (٤/ ٥٩٥)، والمقرب: (٢/ ١٨١).

وعينـــاك عيناهـــا وجيـــدك جيـــدها سـوى أن عظـم السـاق منـك دقيـق

ولم يذكر غلظ ساقها في الأول ليفهم الغلظ[١] مما نطق، وقد فهم منه جزماً، ومن دون أن يسبق حصر مشابهة في الجميع حتى تستثنى الساق، وغرضنا فهم مخالفه دون تصريح فقد تتفق أمثله أقرب من هذا إلا أنه لا ينبغي أن ينكر أن أهل العرف كثيراً ما يفهمون أعرافهم فيما بينهم بالطريقين جميعاً، وقد يتركون بقية الكلام ليستنبط المستمع، ولكن كليهما لا يصلح عكازة للاحتجاج ولا يصلح للتعويل.

واعلم أن العاملين بالمفهوم اعترفوا بأن نحو قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا ﴾ [النساء: ٣٥] وقوله ﷺ: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها) لا مفهوم له، فإن خلع المرأة لا يجري إلا عن شقاق، وانكاحها لا يكون إلا عند إباء الولي[٢].

وكذا قوله ﷺ: (فليستنج بثلاثة أحجار)[٣] ....

....

(١) في الأصل «الغلط» بالطاء المهملة وهو سهو من الناسخ.

(٢) ألغى المفهوم هنا لكون الوصف جيء به لبيان الواقع الغالب. ولعله يريد أن تعليق بعث الحكمين على خوف الشقاق لا يمنع أرسالهما عند تحقيق الشقاق بل لا يرسل الحكمان إلا عند تحقق الشقاق غالباً.
وأما قوله: (إن انكاح المرأة نفسها لا يكون إلا عند إباء الولي) فمراده أن المفهوم الملغي هنا هو أن تنكح نفسها بإذن وليها، فمفهوم المخالفة يقتضي صحة العقد ولكن الجمهور يمنعون صحة العقد منها سواء أذن لها أو لم يأذن.
ويقولون هذا المفهوم ملغى لأنه جاء على الغالب إذ الغالب أن المرأة لا تنكح نفسها إلا إذا امتنع وليها.

(٣) أقرب الألفاظ التي وجدتها إلى لفظ المصنف في سنن أبي داود عن عائشة مرفوعا: (إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يستطيب بهن فإنها تجزئ عنه) (١/ ١٠- ١١) وعند النسائي من حديث أبي هريرة وفيه: (ولا يستنج بيمينه وكان يأمر بثلاثة أحجار) الحديث: (١/ ٣٨)، وعند مسلم من حديث سلمان ﷺ مرفوعاً (لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار) كتاب الطهارة: (١/ ٢٢٤) وأخرجه الترمذي بلفظ (نهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وأن نستنجي باليمين وأن يستنجي =

لقلتها[1] عندهم. وهم يعترفون بأن للتخصيص أسباباً غير ما ذكروه. ولا يلزم إذاً أن نكون ضابطين لها في جميع المواضع، وإذ حقق ارتفع الخلاف، ولا سبيل إلى إثبات الاطراد فإنه اتفاقي[2].

-أحدنا بأقل من ثلاثة أحجار) الحديث: (١/ ٢٤) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم.

(١) في الأصل سقط الاعجام فأمكن أن تقرأ «العلها» والمثبت هو المناسب للسياق.

(٢) نهاية ق٣٦.

الفصل الثالث

في الأمر والنهي وما يتعلق بهما من مباحثهم[١]

حد القاضي الأمر بأنه: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به[٢].

والنهي بأنه: القول المقتضي ترك الفعل[٣].

وأنت تعلم فساد ما عرف به الأمر، فإن المأمور والمأمور به لا يعرفان أصلاً من حيث هما إلا بمعرفة الأمر، فعرف[٤] الشيء بما لا يعرف إلا به[٥].

وقد حد بعض المشايخ الأمر بأنه: قول يطلب به القائل فعل ممن دونه.

وظاهر أن القول يعم كلام النفس وغيره. «وقوله»[٦] ممن دونه فصل بين الأمر والدعاء كقولك: «اللهم اغفر لي».

وفي الجملة طلب الفعل ممن هو فوق القائل الذي قد يسمى السؤال ومن المساوي الذي قد يسمى التماساً.

وقد زيفه بعضهم[٧] بأن الأمر قد يتصور من العالي[٨] فقد يأمر العبد سيده، ولا يستبعد أن يقوم بذات العبد أمر الباري تعالى ويكون عاصياً به.

---

(١) أي من مباحث الأصوليين.

(٢) انظر تعريف القاضي هذا في البرهان: (١/ ٢٠٣) والمستصفى: (١/ ٤١١) ولم ينسباه للقاضي، ونسبه للقاضي الرازي في المحصول: (١/ ٢/ ١٩).

(٣) المستصفى: (١/ ٤١١).

(٤) في الأصل «معرف».

(٥) وافقه على هذا الفخر الرازي في المحصول: (١/ ٢/ ١٩).

(٦) تكرر هذا اللفظ في الأصل.

(٧) يريد به الغزالي فانظر المستصفى: (١/ ٤١١- ٤١٢).

(٨) كذا في الأصل ولعل صوابه «من الأدنى» إذ الأمر من الأعلى لا خلاف فيه.

وهذا تزييف مزيف لا وجه له، فإن العبد إنما يصفع وضحك عليه لتخيله أن سيده دونه لما حسب أنه أمره، وكذا غيره، حتى إن الكناس إذا قال: (أمرت الملك بكيت)[١] يستهزأ به، لأنه جعل نفسه أعلى من الملك، فإذا كان الأمر محققاً يكون الطلب من الأدنى متحققاً، وإذا كان موهوماً فموهوماً، وإذا كان مصدقاً فمصدقاً، وكذباً فمكذباً كسائر الحدود والحقائق والمحمولات التي تحمل بأسمائه وحدودها.

وقد زعم بعض المعتزلة[٢] أن مجرد صيغة «افعل» أمر.

واستحمق بورودها للتهديد والإباحة، وغيرها. وقد زاد فيه بعضهم بشرط إرادة المأمور به، وإرادة إحداث الصيغة وإرادة دلالة الصيغة على الأمر[٣] وقيد بهذه لخروج النائم والحاكي وما يرد بمعنى التهديد.

وإذا كان الصيغة نفس الأمر ففاسد التقييد بإرادة الدلالة على الأمر. ثم إذا أورد هذا حداً يكون تعريف الشي بنفسه.

وإن لم يورد حداً، فبه اشترط الشي بنفسه وزعم أن الشيء هو نفسه بشرط أن يدل على نفسه، ثم ألزم[٤] بكلام النفس، وفسخ عليهم بالسيد الآمر عبده عند مالك عاتبه على ضربه الرائم[٥] تمهيد عذره بعصيانه بإرادته[٦] مخالفته، فإنه يأمره ولا يريد امتثاله.

---

(١) في الأصل «بليت» وصوابه ما أثبته ومعناه: بكذا.

(٢) نسبه الغزالي للبلخي من المعتزلة المستصفى: (١/ ٤١٣).

(٣) انظر المستصفى: (١/ ٤١٤- ٤١٥).

(٤) في الأصل «التزم» والصواب ما أثبته. والمعنى أنه يلزم من هذا الاعتراف بكلام النفس والمعتزلة ينكرونه.

(٥) في الأصل «الدائم» ولا يستقيم النص إلا بما فعلته أو بزيادة.

(٦) كذا في الأصل والمعنى: بأن يريه مخالفته إياه ليتمهد عذره.

[هل للأمر صيغة تخصّه؟]

ولهم اختلاف في أن الأمر هل له صيغة؟ أي هل له صيغة هي نمط من الكلام جزئية تختص به دون استعارة صيغة إخبار وتصريح الأمر من حيث هو أمر، فإنه إذا قال الشارع: أمرتكم أو كتبت عليكم، أو فرضت وغيرها يدل على الأمر، فلا يقع لهم فيه خلاف.

وقد اشتهر أن صيغة نحو «افعل» قد ترد للإجازة كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: ٢] ولا نستبعد أن يكون[1] قوله تعالى: ﴿ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الحجر: ٤٦] من هذا القبيل. ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم المعتزلة، فإن الآخرة ليست دار التكليف، ولا يكلف فيها بالوعيد على الترك[2].

وقد يرد للتهديد كقوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ﴾ [فصلت: ٤٠].

وللطلب، وقد تكون أمراً[3]، وقد تكون التماساً[4] وقد تكون دعاءً[5] وقد تكون طلباً على سبيل التمني كقول القائل[6]: «ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي».

---

(١) نهاية ق٣٧.

(٢) الأولى أن تحمل على التكريم كما فعل الغزالي ومن تبعه. انظر المستصفى: (١/ ٤١٨)، وروضة الناظر: (٢/ ٥٩٧).

(٣) كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾.

(٤) كقول الرجل لندّه: أعطني كذا.

(٥) مثل قوله تعالى: ﴿ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ ﴾.

(٦) القائل هو امرئ القيس وهذا شطر بيت تمامه: «بصبح وما الإصباح منك بأمثل» وهو من معلقاته التي مطلعها:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل   بسقط اللوى بين الدخول فحومل

فانظر ديوان امرئ القيس بشرح السندوبي (ص١٥٢).

على ما يمثل به في المشهور.

وقد عدت أقسام كثيرة متداخلة تعود كلها على ما ذكرنا(١).

وقد ذهب قوم إلى أن الأمر للندب، وآخرون إلى أنه للوجوب، وآخرون إلى التوقف(٢). وزعم بعضهم التجوز فيما سوى ما اختاره، بعضهم ادعى الاشتراك. وذلك بحث لغوي، أعني ما يتعلق بالاشتراك.

ولا يصح أن يقال: الأمر هل هو مشترك أو تجوزي؟ فإنه أمر معنوي حقيقي. بل يجب أن يقال [دلالة](٣) صيغة «افعل» على الأمر وغيره هل هي بالاشتراك أو غيره؟

ثم الأمر ماذا يقتضي من الندب والوجوب؟

والصائرون إلى أنه للندب لهم حجج منها:

قوله ﷺ: (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم)(٤).

أن تقييده بالاستطاعة علامة الندبية.

أجيبوا بمنع اقتصار اشتراط الاستطاعة بالمندوبات، بل الواجبات أيضاً كذا كالحج، وصلاة المريض، وكقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

---

(١) أوصلها ابن النجار في الكوكب المنير إلى خمسة وثلاثين معنى ومثل لها. فانظر شرح الكوكب المنير: (٣/ ١٧- ٣٧).

(٢) انظر خلاف الأصوليين في مقتضى صيغة الأمر المتجرد عن القرائن في البرهان: (١/ ٢١٢- ٢٢٣)، والمستصفى: (١/ ٤١٩- ٤٥)، والمعتمد: (١/ ٥٠- ٧٥)، والمحصول: (١/ ٢/ ٦٦- ١٥٨).

(٣) زيادة لا بد منها وليست في الأصل.

(٤) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة: (٢/ ٢٤٧)، والبخاري في صحيحه كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: (٨/ ١٤٢)، ومسلم في صحيحه كتاب الحج: (٢/ ٩٧٥)، والنسائي في سننه كتاب مناسك الحج: (٥/ ١١٠- ١١١)، وابن ماجه في سننه باب اتباع سنة رسول الله ﷺ: (١/ ٣).

ومنها احتجاجهم أن الكون[١] مطلوب بحيث يثاب عليه مشترك بين الوجوب [والندب][٢] والندب متيقن[٣]، والعقاب على الترك مشكوك فيه فينزل على المتيقن، وهو الندبية.

ورد عليهم بوجوه منها: أن التقسيط[٤] فاسد، فإن الأمرين مختلفان بالحدّ، ودخل في حد الندب جواز الترك وعدم العقاب عليه. والفرض مشروط في معناه بالعقاب على الترك وتأكد منعه ذلك. فلم يوجد حد أحدهما في الآخر، والحمل على القدر المشترك للخصوصين فإنهما متكافآن.

س: نفي الإثم والحرج عن قولنا «الندب» مستصحب لا ينسب إلى الشرع.

أجيبوا بأن بعد ورود الشرع وتوجه الأمر لم يبق حكم العقل بل تعيين المراتب الأمرية إلى الشارع، وتفريقه[٥] المشروع إلى متأكد بالعقاب على الترك وغيره.

ولموجبي الوجوب حجج منها:

التمسك بآيات كقوله تعالى: ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء: ٥٩] وقوله: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ ﴾ [النور: ٦٣] وقوله: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [النساء: ١٤] الآية.

أجيبوا بمنع العموم في الأول[٦]، ثم التخصيص بالواجب وكل ما فيه وعيد خصص بالواجبات، وبالدخول في دينه. والعقاب[٧] بالتمرد عن طاعته في أركان الإسلام.

---

(١) أي الوجود.

(٢) زيادة متعينة لا يتم الكلام بدونها، وقد يكون الناسخ أسقطها لظنه أنها تكرار.

(٣) في الأصل «متيقنا» وهو خطأ من الناسخ.

(٤) كذا في الأصل ولعل صوابه «التقسيم».

(٥) في الأصل «وتعريفه» وهو تحريف من الناسخ. والواو هنا عاطفة وليست استئنافية لأنها عطفت «تفريقه» على «تعيين» إذ لو كانت استئنافية لاحتاج الكلام إلى زيادة هي الخبر.

(٦) في الأصل «الازل» وهو تصحيف.

(٧) نهاية ق٣٨.

واعلم أن هذا التنزيل إنما يتأتى بعد إقامة الدليل، ودونه ليس إلا أن يكتفي بالاحتمال.

ومنها: التمسك بالسنة كقوله: (لولا أني أخاف أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)(١) والندب كائن فتعين الوجوب مراداً له.

ومما يتأتى أن يجاب به أنه يحتمل أن يكون قد قالها قبل(٢) شرعية الندب عند كل صلاة، وأعلمهم إرادة الوجوب بقرينة المشقة، وإن صلح أن يكون الأمر لغير الوجوب.

ومنها قوله ﷺ لمصل(٣) دعاه: أما سمعت الله يقول: ﴿ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾ [الأنفال: ٢٤](٤).

أجيبوا بأنه لم يكن صدر منه أمر، بل دعاه بنداء فخالف الواجب، فإن إجابة الرسول قد أوجبها الله سبحانه تعظيماً له.

---

(١) أخرجه مسلم عن أبي هريرة مرفوعاً - كتاب الطهارة: (١/ ٢٢٠) والبخاري في كتاب الجمعة - باب السواك يوم الجمعة. وفيه مع كل صلاة: (١/ ٢١٤) وفي كتاب التمني: (٨/ ١٣١)، وليس فيه عند كل صلاة، وأخرجه أبوداود: (١/ ١٢) والترمذي -كتاب الطهارة: (١/ ٣٤)، وصححه، والنسائي- كتاب الطهارة: (١/ ١٢) وابن ماجه - كتاب الطهارة: (١/ ١٤٠) وأحمد في المسند: (٢/ ٢٤٥). وليس في الكتب المتقدمة عبارة «اني أخاف» التي زادها المصنف.

(٢) في الأصل «قيل».

(٣) المصلي هو أبوسعيد بن المعلي كما ورد في صحيح البخاري وغيره.

(٤) وقد ورد ذلك في الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي سعيد بن المعلي - كتاب التفسير: (٨/ ١٥٦- ٣٠٧- ٣٨١)، من فتح الباري ورواه عن أبي بن كعب أحمد في المسند: (٢/ ٤١٢- ٤١٣، ٥/ ١١٤)، والترمذي في سننه - كاب ثواب القرآن: (٥/ ٥٥- ١٥٦) وقال حديث حسن صحيح وفي الباب عن أنس بن مالك وفيه عن أبي سعيد بن المعلي.

ومنها جوابه للسائل: أن حجنا هذا لعاملنا أو للأبد؟ بأنه للأبد، ولو قلت[1] لعاملنا لوجب[2]. يدل على تعيين الوجوب في أوامره.

أجيبوا بأن ذلك لسبق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وكان قوله ينزل[3] بياناً له وتعين الوجوب في بيان الواجب، ثم لا أمر هاهنا.

ومنها تمسكهم بإجماع الأمة أنها لم تزل ترجع[4] في معمورات الإسلام في الإيجاب والتحريم إلى الأوامر والنواهي.

أجيبوا بالمنع الصريح وأن ما تعين فيه الوجوب فلقرائن في النقل. وكذا احتجاجهم بأن في العرف والشرع يفهم منه الوجوب:

منعوا، فإنه نفس ما نوزع فيه.

وكذا احتجاجهم بأن النهي يتعين فيه التحريم فكذلك قسيمه.

أجيبوا بالمنع في النهي أولاً. وبمنع لزوم الالحاق ثانياً.

وكذا احتجاجهم بأن الإيجاب من المهمات، فإن لم ينفرد بصيغة «افعل» يبقى مهملاً.

أجيبوا بالمعارضة بمثله في الندب بأنه من المهمات فليختص به.

---

(١) في الأصل «كانت» وهو تحريف.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الحج: (ص٩٧٥) عن أبي هريرة قال خطبنا رسول الله ﷺ فقال: (أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم..) الحديث، وأخرجه النسائي -كتاب الحج (١١٠/٥)، وأحمد في المسند: (٥٠٨/٢)، وأبو داود في سننه: (١٣٩/٢)، والنسائي في سننه: (١١١/٥)، والحاكم في المستدرك (٤٤٤/١-٤٧٠)، وفيها أن السائل هو الأقرع بن حابس.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «وكان قول الرسول» لأن السنة مبينة للقرآن والتنزول ينسب للقرآن عادة.

(٤) في الأصل «تراجع».

س: كان يتأتى في الندب أن يقول: ندبت، ورغبت، ونحوه.

ج: فيتأتى في الواجب أن يقول: حتمت، وفرضت، ونحوه.

ومنها: احتجاجهم بأن صيغة «افعل» إما أن تدل على المنع أو التخيير أو الدعاء أو الوجوب، وقد بطل غير الوجوب فتعين[١].

استرذلوا في حصر الأقسام[٢]، والمناقشة في الرفع للوضع أو في الوضع للرفع.

واعلم أن البحث إذا كان في مطلق الأمر فلا يتأتى دعوى توجه العقاب في كل أمر أو لوم من قبل السيد لعبده، بل لو تلقى من الشرع أوامره كلها متأكدة بالوجب لتعينت، وما تأتى لمنكر الإنكار إلا أن الشأن فيه[٣].

وأما الذي يحتج به بعض ممن يوجب عموم الأمر لهما - من التمسك بالشائع في لسان العلماء أن المأمور ينقسم إلى الواجب والمندوب ولا يقوم حجة - فيندفع أولاً: بمنع عموم الإطلاق، بل هو[٤] مختص بمن يرى هذا الرأي[٥].

وثانياً: أن الشرع لا يمنع التجوز.

وكذا احتجاجهم بأن المندوب طاعة، وليس لكونه مراد، فإن المرادية[٦] قد تفارق[٧] الطاعة عندنا على ما سبق، ولا لكونه مثاباً عليه، فإن الطاعة قد لا يثاب عليها أيضاً على تقدير طرّو ردّه، والمندوب فيه أمر جازم كالمحتوم.

---

(١) المصنف في سرد الأدلة والاعتراض عليها يلخص ما ذكره الغزالي في المستصفى ولا يكاد يخرج عنه إلا نادراً، فقارن كلامه بما في المستصفى: (٤٢٩/١)، وما بعدها، أنظر البرهان (٢١٢/١-٢٢٣).

(٢) قال الغزالي: يبقى قسم رابع وهو أن لا يفيد واحداً من الأقسام إلا بقرينة كالألفاظ المشتركة: المستصفى: (١/ ٤٣٠).

(٣) أي هو موضع الخلاف.

(٤) نهاية ق٣٩.

(٥) أي لا يطلقه على الوجوب والندب إلا من يرى هذا الرأي من العلماء.

(٦) في الأصل «المراد به».

(٧) في الأصل «يفارق».

وهذا أيضاً مبني على إطلاق لفظة الطاعة، فإن الطاعة إنما تتحقق إذا كانت في معرض الأمر، فثبوت الفعل طاعة بعد ثبوت الطلب أمراً، ومعرفة ثبوته طاعة بعد معرفة أن الطلب أمر، فقد أثبت العلم بالشيء بشيء يتبع العلم به العلم به. بل الأقرب العود إلى معنى الوجوب، وأن الأمر لابد في معناه من طلب، ولا كل طلب متأكد بتعقيب لوم وعقاب. وبناء لوازم الماهيات على الإطلاقات فاسد، فإن الكلام في اقتضاء حقيقة الأمر لا في لفظة «افعل».

[الأمر بعد الحظر][1]

ومن المذكور في الكتب أن[2] صيغة «افعل» إذا وردت بعد سبق حظر عارض لعلة ارتبطت برفعه كقوله[3] تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة: ٢] وقوله: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَوٰةُ فَانتَشِرُوا ﴾ [الجمعة: ١٠] ظهر فيه الإباحة وإن كان يحتمل الندب والوجوب إلا أن الغالب هو الأول. وللقرائن في هذه الأشياء مدخل عظيم.

ومن قال إن الأمر متردد بين الوجوب والندب بعد اعترافه بعدم[4] تعيين أحدهما فقد غفل عن أحكام المتواطئة، فإن الكلام ليس في صيغة [افعل][5] ثم هي مشتركة بين غيرهما أيضاً، بل في حقيقة الأمر، فالتردد لا يستقيم وإن حكي[6] عن الشافعي. ولا يجوز أن يقال الحيوانية مترددة بين الإنسان والفرس[7].

---

(١) انظر الكلام عن هذه المسألة في المعتمد: (١/ ٧٥- ٧٧)، والبرهان: (١/ ٢٦٣- ٢٦٥)، والمستصفى: (١/ ٤٣٥).

(٢) في الأصل دمج الناسخ حرف «ان» مع لفظ «الكتب» فصارت «الكتبان».

(٣) في الأصل «القوله».

(٤) في الأصل «عدم» بسقوط الباء.

(٥) زيادة يحتاج إليها السياق.

(٦) في الأصل «حل».

(٧) مراده أن من قال أن لفظ الأمر يطلق على الوجوب والندب بطريق التواطئ ليس له أن يتوقف مطلقاً بل يسمى الواجب مأموراً به والمندوب مأموراً به.

[الأمر هل يقتضي التكرار؟][(١)]

ومما اختلفوا فيه في هذا الباب أن الأمر هل هو للتكرار؟

فزعم طائفة أنه للتكرار، وأخرى أنه للمرة الواحدة، ولكنه يحتمل التكرار[(٢)] فلموجبي التكرار حجج منها:

أن أوامر الشرع فهم منها التكرار كالصوم والصلاة. أجيب بالفسخ بالحج، فتعينت القرائن صارفة.

ومنها: احتجاجهم بأن قوله: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة: ٥] عام فكذلك قوله: «صم».

أجيب بمنع الإلحاق، وأن نظيره صُمِ الأيام.

ثم حينئذ يتأتى أيضاً تعميم منع التعميم في كليهما بما سبق فضلاً عما دون ذلك.

ومنها: احتجاجهم بأن قوله «لا تصم» يعم فكذلك قوله «صم» لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده.

رد بوجوه منها: منع أن الأمر بالشيء نهي عن ضده على ما سيأتي وجهه.

ومنها: أن القياس باطل في اللغات.

وهذا ضعيف، فإن البحث هاهنا ليس في اللغة، بل في اقتضاء الأمر مطلقاً في أي لغة اتفق.

---

(١) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٩٨- ١٠٥)، والبرهان: (١/ ٢٢٤- ٢٣١)، والمستصفى: (١/ ٢- ٧)، والمحصول: (١/ ٢/ ١٦٢- ١٧٨).

(٢) وقل بعضهم إنه لا يحتمل التكرار وقل آخرون إنه لا تعرض فيه للعدد وإنما هو لمطلق الطلب وإنما تدخل المرة الواحدة ضرورة إذ لا يوجد إلا بفعله مرة واحدة. وهذا هو الذي عليه المحققون كأبي المعالي والغزالي والرازي. انظر البرهان: (١/ ٢٢٤)، والمستصفى: (٢/ ٢)، والمحصول: (١/ ٢/ ١٦٢- ١٧٨).

وهذا كثيراً[1] ما يستعمله بعض من يعتقد فيه[2] ولم يفكر أن هذه الأبحاث أمور حقيقية تستوي فيها جميع اللغات. ومنها الفرق[3] بين الأمر والنهي، فإن الأمر يقتضي وجود المأمور به مطلقاً، والنهي يقتضي عدمه مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، وكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة ما انتفى مطلقاً. ولذلك إذا قال في اليمين «لأفعلن» بَرِبَمّرة، ولو قال: «لا أفعل» حنث بمرة.

ومنها: أي من الفروق أنه لو حمل الأمر على الكرار لتعطلت الأشغال للزوم التكرار الدائم بخلاف النهي.

وقد استضعف هذا، لأنه إثبات اللغة للمشقة.

والأولى أن لا يورد أنه إثبات اللغة، بل أنه إثبات لازم ماهية لذاتها بناء على مصلحة ومفسدة.

ومن الفروق أن النهي يدل على قبح المنهي عنه فيوجب الكف دائماً، والأمر على حسنه، والحسن لا يوجب الإتيان دائماً.

وهذا لا يتجه عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين.

وأما الحق إذا اعتبر هو الرجوع إلى ما أشرنا إليه أن الماهية الصالحة لذاتها لاقتران كل من المتقابلين ليس منها اقتضاء أحدهما، ولما صحّ أن يقال في الأمر والنهي: افعل أو لا تفعل دائماً أو معاوداً، يدل على أن حقيقة الأمر لا تقتضي أحدهما لذاته وإلا لنافى الآخر، والأمر والنهي في هذا سواء، والفروق فاسدة، والتعليل بالصور الفرعية فاسد فقد يمنع باقتضاء الأصل.

---

(١) في الأصل «كثير».

(٢) لعله يعني به الغزالي أو إمام الحرمين.

(٣) نهاية ق٤٠.

وتعميم النفي المطلق دون الإثبات المطلق أيضاً فاسد، فإن حاله كحاله[١]، وما ذكر إنما ذكر في سياقه القرينة إذا قرن النفي بمتكرر[٢] على ما بينا من الاستثناء. ثم إن لزم إنما يلزم عموم الأعداد، فأما لزوم عموم الأوقات فممنوع إلا لقرائن خارجية واستدلالات.

ومن أوهى الناس نظراً من عجز في تقرير عموم قوله ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)[٣] حتى أثبت عموم تشبيهه بالنهي[٤] وجعل صيغة النفي جامعاً، والعموم في الخير[٥] أظهر منه في النهي، ويكفيه عادات العبادات.

ثم الذاهبون إلى أن الأمر ليس للتكرار اختلفوا في الأمر المضاف إلى شرط، فزعم قوم أنه لا أثر للإضافة، وقوم أوجبوا تكرار الأمر بتكرر الشرط.

وقد احتج من كرر بأن الشرط كالعلة، فإن العلل الشرعية أمارات فتستويان في التكرر.

دفعوا بأن الأمارة إن كانت عقلية فهي مقتضية لذاتها دون إمكان الانفكاك[٦].

وإن كانت شرعية يمنع اطرادها إلا بدليل يوجب التعدية كالتعبد بالقياس، أو تصريح بأن هذه يتكرر الحكم بتكررها.

---

(١) الذي يبدو أن الفرق بينهما متحقق، فالنفي لا يتحقق إلا بانتقاء جميع الأفراد التي يمكن وصولها، أما الإثبات فإنه يتحقق بما يصدق عليه الاسم ولهذا كانت المنكرة في سياق الإثبات لا تعم وفي سياق النفي تعم.

(٢) في الأصل «بمنكر وعلى» وهو تحريف.

(٣) أخرجه الترمذي في الزكاة: (٣/ ٢٥- ٢٦)، عن ابن عمر مرفوعاً وموقوفاً. وقال: الموقوف أصح. والدارقطني في سننه: (٢/ ٩٠)، والبيهقي: (٤/ ١٠٤)، وابن ماجه: (١/ ٥٧١) عن عائشة. وفي الزوايد: إسناده ضعيف. وأخرجه أبوداود عن علي: (١٠١/٢)، والبيهقي كذلك: (٤/ ٩٥) وقال الحافظ في التلخيص: لا بأس بإسناده والآثار تعضده فيصلح للحجة، وصححه الألباني في الارواء: (٣/ ٢٥٤) وحسنه الزيلعي في نصب الراية: (٢/ ٣٢٨) والسيوطي في الجامع الصغير: (٢/ ٢٠٣).

(٤) لعل صحة العبارة «أثبت عمومه لشبهه بالنهي».

(٥) في الأصل بالمثناة التحتية وهو تصحيف.

(٦) في الأصل سقطت الكاف الأولى ورسمت الثانية كاللام لأن الناسخ لا يفرق بينهما في الرسم غالباً وذهب اعجام النون والفاء.

س: أحكام الشرع أليست تتكرر[١] بتكرر أسبابها؟ كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: ٦] وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوٰةِ فَاغْسِلُوا﴾ [المائدة: ٦].

ج: ممنوع فهم التكرر بناء على الشرط بل بأدلة قاطعة خارجة.

واحتج من لم يعتبر أثر الإضافة بأن قائلاً إذا قال: «إن قام زيد فاضربه، أو يقول لوكيله: إذا دخلت الدار فطلق زوجة لي» لا يوجب التكرار، ولا يفيد غير اختصاص بذلك الشرط، وأنت قد تبين لك ما سلف من عموم التلازميات وخصوصها حال هذا، فإن التعميم إنما يتأتى بمثل قوله كلما كان أو دائماً إذا كان.

[اقتضاء الأمر الفورية][٢]

ومن مشهورات ما اختلفوا فيه اقتضاء الأمر الفور، فأوجب قوم اقتضاء الفور وتوقف قوم[٣].

ثم إن المتوقفين انقسموا إلى من سلم الامتثال بالمبادرة، ومنهم من بالغ في التوقف حتى في الامتثال بالمبادرة.

ورُد عليهم بانعقاد الإجماع على أن المأمور المبادر مبالغ في الامتثال لا شك فيه، وقد أمرنا بذلك في قوله تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓا﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله في معرض الامتداح ﴿وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [آل عمران: ١١٤].

احتج موجبوا الفور بأن التأخير ينافي الوجوب.

أجيبوا بالمنع، ويتحقق الوجوب الموسع على ما سيأتي.

---

(١) نهاية ق ٤١

(٢) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ١١١- ١٢٤)، والبرهان: (١/ ٢٣١- ٢٤٨)، والمستصفى: (٢/ ٩- ١٩).

(٣) ينبغي أن يقول أيضاً ومنعه قوم لأن التوقف مذهب ثالث غير مذهب من منع دلالة الأمر على الفور.

واحتجوا بأن الأمر يوجب اعتقاد الوجوب والعزم فوراً فكذلك[١] الفعل.

وأجيبوا بمنع الإلحاق، وبأن وجوب العزم عرف من خارج مقام آخر. وبالفسخ بما إذا قال: افعل بعد مدة. فإنه يتوجه وجوب العزم دون الفعل. وهذا أحسن الوجوه.

ورد عليهم أيضاً بأن هذا قياس في اللغات وهو فاسد بما سبق.

وأنت إذا اعتبرت ما سلف من عدم اقتضاء الماهية ما صح عليها من مقابلة[٢] عرفت أن القسمين لاعتبار خارج. وتعلم أيضاً أن التوقف الشكي في اقتضاء الأمر المطلق لا حاصل له إذا علم الاقتضاء.

[الأمر بالأمر بالشيء][٣]

ومما يذكر ها هنا الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء؟

اختار محصلوهم أنه ليس بأمر به، إذ يصح أن يأمر العاقل مخطأ بأمر غيره، ويأمر المطلوب عنه[٤] بالمنع.

وقد يكون فيه فائدة في ابتلاء الطرفين، ولا مانع عن أن يقال لولي طفل له على طفل آخر شيء: اطلب، ولولي الآخر: امنع[٥].

وأما في الأوامر الشرعية في مثل قوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً ﴾ [التوبة: ١٠٣]. إنما امتنع هذا التجوز لإفضائه إلى تحقير النبي ﷺ، واستجزاء الأمة على مخالفته، وفرق بين ما

---

(١) في الأصل «ولذلك» ومعنى الكلام: فكذلك يجب على الفور.

(٢) أي الذي لا يصح.

(٣) انظر المسألة في المستصفى: (٢/ ١٣- ١٤)، والمحصول: (١/ ٢/ ٤٣٦).

(٤) كذا في الأصل والمتجه أن يقول «منه».

(٥) انظر المستصفى: (٢/ ١٤).

يلزم الشيء وبين ما يلحقه من خارج. وقوله ﷺ (مروهم بالصلاة لسبع)[١] أوجب الأمر دون الامتثال.

[هل يحتاج القضاء إلى أمر مجدد؟][٢]

ومما يذكر هاهنا: أن بعض الفقهاء ظن أن وجوب القضاء لا يحوج[٣] إلى أمر مجدّد[٤].

ومن حقق أوجب أن الأمر بعبادة[٥] في وقت لا يقتضي القضاء، لأن المأمور به عبادة متخصصة بوقت، والمتخصصة بغيره ليست هي، فليس الأمر بها الأمر بها، وإلا كانت هي هي، وليس فليس.

س: الوقت للعبادة كالأجل للدين.

ج: الوقت تتخصص به العبادة حتى لو تقدمت عليه لا تكون هي المطلوبة بخلاف الدين، فإنه لو تقدم على الأجل ليس لا يعدّ مؤدّي. وإنما الأجل للمهلة، لا أن المطلوب مال متخصص بوقت، بل نظير الأجل الحول للزكاة.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند: (٢/ ١٨٧) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً وأبو داود في سننه كتاب الصلاة: (١/ ١٣٣) بلفظ (مروا أبناءكم بالصلاة وهم أبناء سبع..) الحديث وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف: (٣٤٧/١)، والحاكم في المستدرك: (١/ ١٩٧) وصححه وأخرجه الدارقطني بلفظ (مروا صبيانكم بالصلاة لسبع): (١/ ٢٣٠) كتاب الصلاة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً. وبلفظ (مروهم بالصلاة لسبع): (١/ ٢٣١) من حديث أنس مرفوعاً.

(٢) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ١٣٤- ١٣٥) والبرهان: (١/ ٢٦٥- ٢٦٨)، والمستصفى: (١/ ١٠- ١١)، والمحصول: (١/ ٢/ ٤٢٠- ٤٢٢).

(٣) في الأصل «لا يخرج» وهو تصحيف.

(٤) في الأصل «محدود» والصواب ما أثبته.

(٥) في الأصل «يعتاده» وهو تصحيف.

وقد يجب القضاء لدليل خارج كنص مثل قوله عليه السلام (من نام عن صلاة أو[١] نسيها فليصلها إذا ذكرها)[٢].

وقد يعرف عدم القضاء أيضاً بخارج كالجمعة والأضحية، وفيما بينهما يتوقف لعدم دليل، أو يلحق بأقرب الأصلين منهما.

[هل الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء إذا امتثل؟][٣]

ومما يذكر أن الأمر يقتضي وقوع الاجتزاء بالمأمور به إذا امتثل.

ومنع بعض المتكلمين لزوم الإجزاء، وإن لم يمنع وقوعه مثاباً عليه، ومأموراً، كالذي يلزمه إتمام حجّه الفاسد فإنه مأمور ولا يجزيه، والمصلي الظان لطهارته مأمور بالصلاة ويثاب عليها ويجب عليه القضاء.

أجيبوا بأنا كما أثبتنا أن الأمر بالشيء لا يكفي في استيجاب قضائه، بل له أمر مجدد فنسلم أن الأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله، ولكن لا يعد قضاء له إلا عند خلل، فإذا تم مطلوباً فما بعده[٤] ليس قضاء[٥] له، فإن[٦] الظان طهارته ظناً كاذباً إن كان مأموراً بالصلاة في الطهارة فقد عصى بصلاته على ظنه، فإن أمر بالصلاة على حالته فقد امتثل.

---

(١) نهاية ق٤٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب المواقيت (١/ ١٤٨) عن أنس مرفوعاً وأخرجه مسلم في كتاب المساجد (١/ ٤٧١) عن أنس وأبي هريرة وأخرجه الترمذي في كتاب الصلاة عن أنس (١/ ٣٣٥-٣٣٦) والنسائي في كتاب المواقيت عن أبي هريرة (١/ ٢٩٥- ٢٩٧) وابن ماجه في كتاب الصلاة عن أنس وأبي هريرة (٦٩٦- ٦٩٧) وأحمد في المسند (٣/ ٣١، ٤٤).

(٣) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٩٠- ٩٢)، والبرهان: (١/ ٢٥٥- ٢٥٧)، والمستصفى: (٢/ ١٢- ١٣).

(٤) في الأصل «مما تعده».

(٥) في الأصل بسقوط الهمزة والإعجام.

(٦) في الأصل «بين» وهو تحريف والصواب المثبت.

أجيبوا: بأنه مأمور بالصلاة على الطهارة، ومأمور بالصلاة عند بيان عدم طهارته لضرورة النسيان لا لكونه مطلوباً متأصلاً[١] أو بدلاً، بل هو فاقد للشرط فيلزمه القضاء.

واعلم أنه إذا تعدد الأمر والحكم فيمنع امتثالاً[٢] دون إجزاء، والمتم حجه الفاسد مأمور بأمر آخر وهو حكم آخر غيرحكم الأمر بالحج المقرون بشرائط، ولولا أمر آخر ما كنا نعلم أن الحج الفاسد واجب الإتمام، فإذا تمم الفاسد امتثل وأجزأ أيضاً بحسب الأمر المختص بتتميم الفاسد، ولا يلزمه إتمام آخر بشروع فاسد بتعمده قضاء. ويبقى عليه امتثال الأمر بالمقرون بالشرائط، ولا يلزم من عدم اجزاء حكم عدم اجزاء آخر، وكذا في غيره.

فعلى هذا يمنع امتثال لم يقع به الإجزاء.

[الأمر الموجه لجماعة يتعدى إلى الكافة][٣]

ومما يذكر أن ظاهر الخطاب مع جماعة التعدية إلى الكافة.

ويجب أن يخصص هذا بمجاري الشرع لقرائن خارجه، وإلا ففي المخاطبات العامة لا يلزم.

واستثنى أيضاً في الشرعيات ما إذا وجد صارف يدل على سقوط الفرض عن البعض كقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

س: فرض الكفاية على واحد كان كالواجب المخير، أو واجب على من شهد الشيء كصلاة الجنازة، أو المنكر[٤] أو يجب على الجميع وتسقط عنهم بأداء البعض؟

---

(١) لم تعجم الكلمة في الأصل.

(٢) كذا في الأصل ينصب المصدر والمعنى: فيمنع وقوع الفعل امتثالاً دون اجزاء. وإن كان الأولى الرفع.

(٣) أنظر المسألة في المعتمد: (١/ ١٣٨)، والمستصفى: (٢/ ١٤- ١٥).

(٤) التقدير أو على من شهد المنكر، وقد كرر الناسخ العبارة من قوله «أو المنكر» إلى لفظ «البعض» ثم أشار إلى حذفها.

اختار بعضهم القسم الأخير محتجاً بأن سقوط الأمر قبل الأداء ممكن إما بالنسخ أو بسبب آخر. ويدل عليه عموم الثواب عند عموم الإتيان، وعموم التأثيم عند عموم الترك وتكليف من لا يعلم أنه مكلف، ولا يتعين باطل، بخلاف المخير كخصال الكفارة، فإن الشخص معين فيعين، ومن أراد أن يقرب هذا الرأي فليصرف الإيجاب إلى الجميع، لا إلى كل واحد فإن الوجوب[1] إذا تعين على كل واحد بالفعل -وليس الشيء مما يفوت كصلاة الجنازة- فإسقاطه عن الباقين رفع للطلب بعد التحقق فيكون نسخاً. ولا يصح هذا دون خطاب جديد عند واقعه، وهو باطل.

ولا يلزم من صحة حكم على جملة صحة حكم على كل واحد، فإن مجموع جبال أو رجال يمنع ما لا يمنع كل واحد، ومجموع البنية البشرية يضاف إليها الإدراك من التعقل والشم والذوق، وإن كان مختصاً بواحد، ولا ينسب إلى كل واحد، والمطلوب هزيمة عسكر الخصم من جملة العسكر، وينسب إلى الكل إذا حاربوا، وإن اتفق اشتداد البعض بالدفع، ولا يصح نسبته إلى كل واحد كما صح إلى الجملة.

فإذا كان الحكم على جملة وتـأدى بالبعض وليس مما يتجزأ بالنسبة إلى كل واحد، فقد تأدى منسوباً إلى الجملة من حيث هي جملة.

هذا أقرب ما يتأتى أن يذكر هاهنا. وأما تأثيم كل واحد فوقع بالقصد الثاني، فأما بالذات تأثيم الجملة من حيث هي جملة.

---

(١) نهاية ق (٤٣).

مسألة[١]

زعمت المعتزلة امتناع ائتمار من علم الآمر أنه لا يبلغ أو أنه أو شرطاً توقف عليه الامتثال، ويصح من الجاهل. وقالوا: العبد إذا مات في أثناء رمضان تبينّا أن الواجب عليه كان النصف[٢]، وكيف يجب عليه ولا حياة تصحح التكليف؟

وخالفهم أهل السنة.

ولهم[٣] حجج منها:

أن الأمر بالشرط يوجب كون الشيء مشروطاً بما يقع بعده.

وهذه لا تسوى شيئاً، فإن الأمر متقدم، والمتأخر[٤] عن الشرط ليس ذات الأمر، بل المأمور وإيقاعه، فقد اشترط غير ما تقدم.

وأقوى ما ذكروه من الحجج أن الأمر طلب، فإذا علم أن العبد لا يبلغ أوان الشرط، فلا يمكن الطلب.

أجيبوا بأن هذا يخالف أصلكم، فإنكم لستم قائلين بكلام النفس، وأما عندنا فلم تدخل الإرادة في معنى الأمر، ولا اشترط بها ولازمته، وتجوّز أن يأمر الله عبداً بما لا يبلغه ليوطن نفسه على عزمية الامتثال فيثاب عليه، أو يكون فيه لطف آخر، ولا يمتنع أن يأمر السيد عبده بما علم أنه سيمنعه عنه تطبيعاً لقلبه أو لمصلحة أخرى.

---

(١) أنظر هذه المسألة في المعتمد: (١/ ١٣٩- ١٤١)، والبرهان: (١/ ٢٨٠- ٢٨٢)، والمستصفى: (٢/ ١٥- ٢٤).

(٢) هذا إذا مات بعد مضي نصف رمضان.

(٣) الضمير يعود للمعتزلة.

(٤) في الأصل «والمتأخير» وهو تحريف.

واحتج أهل السنة بحجج منها: أن الأمة أجمعت على أن العازم على ترك المنهيات أو فعل المأمورات مثاب عليه غير ما لو كان عازماً على ترك غير المنهي وفعل غير المأمور، فإن احتمل عدم كونه مأموراً أو منهياً لعلم الله بعدم تمكنه فيشك في كونه متقرباً، وهذا مخالفة للإجماع.

وهذه ضعيفة جداً، فإنهم اتفقوا أيضاً على أن من غلب على ظنه كون الشيء مأموراً أو منهياً وعزم على الفعل أو الترك ناوياً فيه القربة يثاب عليه، فإن تبين أنه كاذب الظن فالثواب على نية فعل ما يتوهمه قربة وإن لم يكن قربة.

واحتجوا بأخرى، وهي انعقاد الإجماع على أن من[1] حبس المصلي في أول الوقت عن الصلاة الواجبة فقد عصى وتعدى، فدل على تيقن الوجوب لتيقن العصيان.

وقد استوهن هذه بأن عصيانه إنما هو للحبس والتصرف فيه، ومنعه عن المباحات أيضاً حرام. ولا يتعين تيقن الوجوب به.

س: لا يتيقن بقاؤه ليتممها فكيف ينوي فرضية ما هو شاك فيه؟

ج: بأنه ليس بشاك في الفرضية، بل قاطع فرضية الأربع[2] بشرط البقاء والمأمور بصوم غد مأمور في الحال، وإن كان الشرط حصول غد، ولهذا فرق الفقهاء بين قول الرجل: إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي ببيع الدار. وقوله: أنت وكيل ببيع الدار لكن بعها إذا جاء رأس الشهر.

وكذلك أجمعت الأمة على لزوم الشروع في صوم رمضان، وإن كان احتمال الموت في أثناء الشهر مانع الوجوب، وهو قائم أبداً، فكان يدفع لزوم الشروع[3].

س: هو على تقدير البقاء واجب الشروع، والظاهر بقاؤه فيستصحب، كما أن من أقبل عليه الأسد يهرب، وإن كان من المحتمل موته في الطريق، فإن فتح باب دفع الوجوب بمثل هذه الاحتمالات سقطت الأحكام.

---

(١) نهاية ق (٤٤).

(٢) في الأصل «الأربعة» ومراده الركعات الأربع في الصلاة الرباعية فانظر المستصفى: (١٨/٢).

(٣) في الأصل «الشرع»

ج: هذا لازم مذهبكم فألزمناكم به، والمؤدي إلى المحال محال.

واعلم أن هذه الطريقة ضعيفة أيضاً، فإن وجوب نية الفرضية في الصلاة مختلف فيها، وكذلك في الصوم. وإلزام الشروع شيء عند البقاء[1] وعلم الفرضية مع عدم البقاء شيء آخر.

ووجوب الشروع يظن البقاء كوجوب حكم القاضي بظن صدق الشاهد وإن كان في نفسه كاذباً. فيمتنع لزوم الفرضية في نفسها، وفي علم الله من وجوب الشروع. ووجوب الشروع غير وجوب الإتمام.

حجة أخرى قريبة من هذه: إجماع الأمة أن الصبي إذا بلغ يلزمه اعتقاد أنه وجب عليه الإتيان بالفرائض، والانتهاء عن المحرمات وعلمه بعلم الله به لا يسقط عنه وجوب هذا الاعتقاد، وعندكم يمتنع على المأمور بكونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال.

واعلم أن هذه من الطراز الأول أيضاً. فيقول الخصم بموجبه وأن الفرائض يجب فعلها، والمحرمات يجب تركها، والكلام في أنه هل هو واجب أم لا؟

واعلم أن منع الأمر بالشرط عند تيقن الآمر بقاء المأمور أو جهله ببقائه إلى البلوغ والإمضاء[2] فاسد لا تحقيق له، وتأخر الشيء عما[3] تبعه على ما علل به لم يتوجه هاهنا، وأما مع علم[4] الآمر بلا بقائه لا شك أنه محل للإشكال، فإن الآمر بالضرورة طالب، والطالب[5] بالضرورة يلزمه أن يكون عند الطالب احتمال وقوعه. أما إذا[6] جزم بألاَّ وقوع

(١) كذا في الأصل ومعنى العبارة «وإلزام الشروع عند البقاء شيء وعلم الفرضية مع عدم البقاء شيء آخر».

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «الإمناء» أي إنزال المني فإنه علامة على بلوغ الصبي.

(٣) في الأصل «مما».

(٤) في الأصل «علمه».

(٥) وكذا في الأصل ولعل صوابه «الطلب».

(٦) نهاية ق٤٥.

بطل الطلب، وصح إرادة الطلب، وإرادة الطلب ليس نفس الطلب، وكذلك الأمر من دون إرادةٍ ما ممتنع، وإن كان يمكن إرادة الأمر فإن ما لا يريده المدرك كيف يطلبه في نفسه؟

والسيد المعتذر[١] يطلب في نفسه امتناع العبد وبلسانه الإتيان به حتى لو سأله الملك عند العبد: هل تريد منه ما أمرت؟ يلزمه إظهار الإرادة فإثبات الطلب دون إرادةٍ ما لا يتمشى.

وكما أن إظهار الإرادة ليس بإرادة فإظهار الطلب ليس بطلب.

ومما ألزموا به: أنكم جوزتم الوعد بشرط كوعد الثواب بشرط عدم الفسق فجوزوا الأمر.

وهذا ضعيف؛ لأنه لا يتوجه لهم التعليل بما ذكرنا من أمر الطلب، والتعليق الشرطي يجوز لغير الطلب.

وتعميم المعتزلة أيضاً في الأمر فاسد. وهذه أم مسائل كثيرة[٢] وهي التي تحتمل البحث في هذا الباب.

❊❊❊

---

(١) أي المعتذر عن شكوى العبد إياه عند القاضي بأنه يضربه فيعتذر السيد بأن العبد لا يطيعه ثم يأمره بحضرة القاضي فيعتذر السيد بأن العبد لا يطيعه ثم يأمره بحضرة القاضي بأمر وهو لا يريد أن يفعله بل يريد أن يمتنع حتى يظهر القاضي عصيانه ويتمهد عذره. وهذا من أدلة الجمهور على أنه ليس من شرط الأمر الإرادة. أي إرادة إيقاع المأمور به كما تقدم.

(٢) من المسائل التي تتفرع عن هذه المسألة مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل.

وهذه أخرى هي:

مسألة[١]

اختلفوا في أن النهي عن التصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها؟

وكذلك في العبادات المشروعة بأصلها إذا ورد النهي فيها لوقوعها على جهة، فعند قوم لم يتعين الرجوع إلى ذات المنهي، بل إلى صفة، فأبوحنيفة صرف النهي في الكل إلى الوصف، والشافعي ألحق النهي بالأصل، وفرق أبوالحسين البصري[٢] بين العبادات والتصرفات المفيدة للملك في هذا الباب، ووافقه على ذلك من يعتقد فيه[٣] من المتأخرين. وهو أوجه المذاهب.

أما في التصرفات فقالوا لا يقتضي الفساد أصلاً، فإن المعنى بالفساد عطف الأحكام عنها، وخروجها عن كونها سبباً لها.

ولو صرح الشرع بأني حرمت عليكم الربا لعينه وجعلته سبباً لثبوت الملك في العوضين. ونهيتكم عن استيلاد جارية الابن لعينه وعن الطلاق في الحيض لذاته وإزالة النجاسة بالماء

---

(١) هذه المسألة من مسائل النهي وهي أكثر مسائل النهي فروعاً وكثيراً ما يقتصر المؤلفون في أصول الفقه عليها حين كلامهم على النهي ويقولون بقية أحكام النهي تؤخذ من أحكام الأمر فإنه ضد الأمر. أما هذه المسألة فلا يتركون الكلام عنها وقد كتب العلائي فيها كتاباً مستقلاً سماه «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد» وذكر فيه جميع الأقوال بما فيها من اتفاق واختلاف حتى أوصلها بضع عشرة قولاً وذكر أدلتها واختار أن مذهب الشافعي هو التفريق بين المنهي عنه لذاته أو لوصف ملازم والمنهي عنه لوصف مجاور فالأولان النهي عنهما يقتضي الفساد والثالث النهي عنه لا يقتضي الفساد وليراجع الكتاب المذكور من أراد الاستزادة.

(٢) أنظر المعتمد: (١/ ١٧١) وأبوالحسين البصري: هو محمّد بن علي بن الطيب أحد أعلام المعتزلة كان شافعي المذهب له مصنفات كثيرة أهمها المعتمد في أصول الفقه وشرح الأصول الخمسة توفي سنة ٤٣٦هله ترجمة في تاريخ بغداد (٣/ ١٠٠)، ووفيات الأعيان: (٤/ ٧١) وشذرات الذهب: (٣/ ٢٥٩).

(٣) يعني الغزالي فانظر المستصفى: (٢/٢٥).

المغصوب وذبح شاة الغير كل ذلك لعينه، ولكن إن فعلت ملك ووقع وطره وحلّ. لم يتناقض شيء من هذه الأقوال، ولا استحالة فيه أصلاً، لا عقيلة ولا عرفية، ولا مخالفة لغوة[1]. بخلاف قوله «أمرت به» أو أوجبته لعينه «مع قوله» نهيت أو حرمت لعينه وكذلك[2] الحل والحرمة.

قالوا: ولا ننكر أنه إن قام عليه دليل شرعي- لا نفس التعليل بامتناع ما أمكن- وجب قبوله. ولكن كل الأشكال فيه.

وحجتهم وقعت على من فرق بين كون الشيء منهياً لذاته وحكم بفساده، وبين كونه منهياً لغيره كالبيع وقت النداء وطلاق الحائض لتطويل العدة، فإن حجتهم إلى الكل متساوية النسبة.

ولمخالفيهم حجج منها: أن المنهي قبيح ومعصية فكيف يكون[3] مشروعاً؟

أجيبوا بأن المشروعية إن عنيتم بها الانعقاد قربة بفرضية أو ندبية فمسلم امتناع الاجتماع[4].

وإن عنيتم انعقاده سبباً لثبوت الملك فممنوع، وهل هو إلا نفس محل النزاع؟

أخرى لهم: أنه ما ورد النهي في البيع والنكاح إلا لبيان سلب إفادة الأحكام.

أجيبوا بالمنع فإنه نفس محل النزاع.

أخرى: تمسكوا بقوله عليه السلام (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد)[5].

---

(١) أي لغة وقد أتى بها على الأصل إذ أن أصل لغة «الغوة» أنظر اللسان مادة «لغا»: (١٥/ ٢٥٠).

(٢) في الأصل «ولذلك».

(٣) نهاية ق٤٦.

(٤) في الأصل «الاحماع» وهو تصحيف.

(٥) أخرجه البخاري- كتاب الصلح (٣/ ١٦٧) عن عائشة مرفوعاً بلفظ (من أحدث في أمرنا هذه ما ليس =

ج: غير مقبول طاعة وسبباً للثواب. أما أنه مسلوب السببية للأحكام فلماذا؟

أخرى لهم: أجمعت الأمة على التمسك بالمناهي على الفساد كتلقيهم فساد الربا من قوله تعالى: ﴿ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ ﴾ [البقرة: ٢٧٨] واحتجاج عمر في نكاح المشركات بقوله: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَـٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٢١].

دفع بأن هذا لم يصح عن الكل، ولا حجة في فعل البعض. ونمنع مسكهم بها في الفساد أصلاً، بل في المنع.

ثم الذين ذهبوا إلى أنه لا يدل على الفساد اختلفوا في أنه هل يدل على الصحة؟

فمنهم من حكم بأنه يدل على الصحة كصوم يوم النحر، فإن النهي عنه علامة صحته، إذ الممتنع لا يُنهى عنه[١].

وقد منع هذا فقيل: لا ينكر أن الشرع لو جعل النهي أمارة الصحة قلنا به، ولكن فيه الكلام، وما تواتر به نقل، والتعليل بامتناع النهي عن الممتنع ينفسخ بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النساء: ٢٢] وقوله عليه السلام: (دعي الصلاة أيام أقرائك)[٢] مع حمل المفهوم اللغوي.

=فيه فهو رد) وأخرجه مسلم في صحيحه بلفظ (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) ص: (١٣٤٣- ١٣٤٤)، وأخرجه بلفظ مسلم أحمد في المسند: (٢/ ١٤٦)، وأخرجه بلفظ البخاري أبوداود في كتاب السنة: (٤/ ٢٠٠)، وابن ماجة في المقدمة: (١/ ٧).

(١) هذا هو المشهور من مذهب الحنفية ولكن المحققين منهم يقولون الدال على الصحة هي النهي عن الشرعيات لا عن الحسيات. تيسير التحرير: (١/ ٣٧٦)، فواتح الرحموت: (٤٠٣/١).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ في شيء من كتب السنة التي اطلعت عليها وأقرب الألفاظ إليه ما أخرجه أبوداود عن قتادة عن عروة بن الزبير عن زينب بنت أم سلمة أن أم حبيبة بنت جحش أستحيضت فأمرها النبي ﷺ أن تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي. قال أبوداود: لم يسمع قتادة من عروة شيئاً. وزاد ابن عيينة في حديث الزهري عن عمرة عن عائشة أن أم حبيبة كانت تستحاض فسألت النبي ﷺ =

ج[1]: أما الصلاة فلا يفهم منه ذلك أصلاً، وأما النكاح أيضاً لا تفهم منه هاهنا مجرد تحريم الوطء بل منه يتلقى تحريم الإنكاح الشرعي.

ثم نعارض ما ذكرتم بمثله في صوم يوم النحر.

س: ذلك على خلاف الأصل.

ج: عهد من الشرع غلبة[2] الاستعمال بعد التصرف على حسب تصرف في المأمورات وأما في المنهيات فلم يثبت فيه عرف استعمال الشرع فيرجع إلى عرف استعمال اللغة، فإن الأصل بقاؤه عند تعارض الاحتمالين، والمقام الذي قبل هذا أقرب على أن حمل الصلاة على الوجه اللغوي لا حاصل له في الحائض.

=فأمرها أن تدع الصلاة أيام أقرائها. قال أبوداود وهذا وهم من ابن عيينة، ليس هذا في حديث الحفاظ عن الزهري. وروت قمير بنت عمرو زوج مسروق عن عائشة (المستحاضة تترك الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل) وهو موقوف على عائشة وروى شريك عن أبي اليقظان عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده مرفوعاً (المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ثم تغتسل وتصلي) سنن أبي داود- كتاب الطهارة: (١/ ٧٣)، وحديث عدي أخرجه ابن ماجة في سننه: (١/ ٢٠٤)، وفيه (ثم تغتسل وتتوضأ لكل صلاة وتصوم وتصلي) والحديث ضعفه الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير: (١/ ١٧٨)، وقال الألباني: أن في سنده ضعفاً يغتفر في الشواهد. ارواء الغليل: (٧/ ١٩٩).

ومعنى الحديث ثابت في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة أن فاطمة بنت حبيش سألت النبي ﷺ قالت: «إني أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إن ذلك عرق ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي» صحيح البخاري كتاب الحيض: (١/ ٨٤)، وصحيح مسلم -كتاب الحيض- باب المستحاضة وغسلها وصلاتها: (١/ ٢٦٢)، والترمذي: (١/ ٢١٧)، وسنن أبي داود: (١/ ٧٢، ٧٤)، والنسائي: (١/ ١٨٤)، ومالك في الموطأ: (١/٦١)، من تنوير الحوالك وابن ماجة: (١/ ٢٠٣- ٢٠٤).

(١) هذا جواب للمنع المقتدم وإن لم يذكر بصيغة السؤال.

(٢) في الأصل «عليه» وهو تصحيف.

ثم قال هؤلاء -أي ما نعي دلالة النهي على الفساد في التصرفات- إنما نعرف فساد العقد أو العبادة بفوات ركنه أو شرطه، وتعرف الشرطية والركنية إما بإجماع كستر العورة والطهارة، وإما بنص وصيغة كقوله (لا صلاة إلا بطهور). والمناهي المنصوصة كل ما يدل منها على اختلال ركن أو شرط فيدل على الفساد.

قالوا: وفرق بين دلالة النهي في العبادات، ودلالته في المعاملات، فإن النهي يضاد كون المهي قربة وطاعة، لأن الطاعة عبارة عن موافقة الأمر والنهي.

وأبوحنيفة عمم الصرف إلى[1] الوصف حاكماً بأنه مشروع بأصله منهي بوصفه، وفرق بين طواف المحدث وصلاته، فإن اشتراط الوضوء في الصلاة قام عليه دليل كقوله (لا صلاة إلا بطهور) وهي نفي لا نهي.

واعلم أن من حاول فرقاً بين الصلاة الغصبية[2] وصوم يوم النحر بأن الغصبية تقبل الفصل لتحقق الغصب دون الصلاة، بخلاف الوقوع يوم النحر أخطأ، فإنه إن أراد العموم فكما أن الغصب أعم من الصلاة فالواقع يوم النحر أعم من الصوم، وإن أراد انفصاله فهو خطأ، فإنك إذا فرضت الغصب في شيء آخر لا يكون ذلك الغصب كما أنك إن فرضت الوقوع النّحري[3] في شيء آخر، وقد اتحد الجعلان في الأعيان فيهما جميعاً فلا تزول الصومية مع بقاء الوقوع النحري، ولا الوقوع النحري الذي للصوم بشخصه مع بقاء الصوم، فكذلك تلك الصلاة، وقوعها صلاة وقوعها غصباً لا يبقى شخصها عند زوال الغصبية، ولا شخص الغصبية وهي هي بعينها مع زوال الصلاة.

س: الواقع في يوم النحر لا حصول له مطلقاً في الأعيان.

---

(١) نهاية ق٤٧.

(٢) في الأصل «الغصيبة» ومراده بها الصلاة في الأرض المغصوبة.

(٣) النحري: منسوب إلى النّحر.

ج: فكذلك الغصب مطلقاً.

س: الوقوع لا يقوم بنفسه.

ج: فكذلك الغصبية، فإنها صفة الأفعال.

س: إضافة يوم النحر خارجة عن حقيقة الصوم.

ج[١] : فكذلك إضافة المكان الغصبي من حيث أن المقسم لا يقوم حقيقة ما قسمه وفروقهم هاهنا فاسدة.

وهاهنا بحث آخر يقرب منه.

مسألة[٢]

ومن المفروغ عنه أن شيئاً واحداً لا يكون مأموراً منهياً، والواحد بالنوع يجوز إنقسامه إلى منهي ومأمور، كالسجود المنقسم إلى محرم كالصنمي، وإلى واجب كالمشهور.

وبعض المعتزلة توهم التناقض وظن أنه شيء واحد، ولا يكون واجباً غير واجب فقال المحرم إنما هو القصد، ولم يعلم أن العام الجنسي قد ينقسم إلى أنواع يمتنع على بعضها ما وجب على الآخر باعتبار فصولها، بل نوع واحد كالسواد يجب على بعض أشخاصه ما امتنع على الآخر، وهو كونه في نوع اختص.

بشخصه بحيث استحال مفارقته، وامتنع على مشاركه الذي تشخص في محل آخر الحصول في محله بوجه من الوجوه وهذا شأن ما لا يحصى عدده من المشتركات في أمور عامة.

ثم الواحد بالذات يجوز أن يكون فيه جهة وجوب وحرمة كالصلاة في الأرض المغصوبة.

---

(١) مكانه في الأصل بياض.

(٢) انظر هذه المسألة في البرهان: (١/ ٣٠٤)، والمستصفى: (١/ ٧٦- ٧٧).

وقوم قالوا: لا يتصور هذا. وألزمهم الخصم بإجماع الأمة، فإنهم ما أمروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في مواضع الغصب.

وقد ذهب القاضي أبوبكر والمتكلمون كلهم إلى أن الصلاة سجودها وركوعها أكوان[١] اختيارية، وهي نفسها غصب، وكيف يصح كون ذات واحدة واجبة محرمة، مثاب، معاقب عليها[٢]، إلا أن القاضي لما لم يمكنه مخالفة الجمع بالحكم بوجوب القضاء فقال يسقط الوجوب[٣] عنده لا به[٤].

والجمهور عللوا التجويز باختلاف الجهتين، واستدلوا بقول السيد لعبده: اركع ألفاً فأعتقك ولا تدخل الدار ولا تقض فيها عملاً ما، وإلا - فأضربك، فدخلها وصلى فيها، فإنه يحسن منه ضربه وعتقه معاً لجهتين؛ العصيان والامتثال.

س: حكم أحمد بن حنبل بالبطلان، وكذا أبوهاشم والجبائي[٥].

ج: فإنهم مسبوقون بالإجماع، ومحجوجون به[٦].

---

(١) في الأصل «ألوان».

(٢) كذا في الأصل وحقهما النصب.

(٣) نهاية ق٤٨.

(٤) أي عند فعل الصلاة في الدار المغصوبة لا بالفعل نفسه لأنه لو سقط بالفعل لكان الفعل صحيحاً لأن الصحيح ما أسقط القضاء. وهذا القول قريب مما نقل عن بعض الحنابلة من أن الصلاة في الدار المغصوبة تجزئه ولا ثواب فيها. الفروع لابن مفلح: (١/ ٦٣٦).

(٥) كذا في الأصل بالعطف وكذلك وردت العبارة في المستصفى: (١/ ٧٨)، ولعله أراد بالجبائي أبا علي والد أبي هاشم وقد تقدمت ترجمتهما.

(٦) دعوى الإجماع ليست صحيحة إذ لم يأت من ادعى الإجماع بواقعة اغتصب فيها ظالم دار إنسان وصلى فيها الفرائض ثم تاب من الغصب وأعلم بذلك أهل العلم فلم يأمروه بالإعادة. ثم كيف يخفى الإجماع على الإمام أحمد وهو المعروف بإحاطته بفتاوى التابعين وتابعيهم؟ وقد أحسن المصنف إذ رد دعوى الإجماع. وردها ابن قدامة في الروضة: (ص٤٣).

س: كيف ينوي القربة وهي بعينها معصية؟

ج: فإما أن يمنع وجوب نية القربة في الفرض، وإما أن تعتبر القربة بجهة أنها صلاة لا بجهة الغصبية، والجهتان متغايرتان.

هذا موجز ما يذكرون وحاصل ما يطولون[1].

أما دعوى الإجماع فيه مع مخالفة أحمد والدهماء[2] ففاسد، وإذا منع لا يتأتى تصحيحه بوجه.

ثم نسبه إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية إفك، وتبديع بناء على مجرد وهم ودعوى.

ثم أن أحمد ما أنكر أحد فضله في الأمور النقلية، فكيف تواترت قضية الإجماع في خراسان خمسمائة سنة إلى متوسط في النقليات أو ضعيف ولم يصل على قرب المئتين إلى أشد الناس بحثاً في النقليات المخالط لحملة الأنباء في مواطنهم، ثم لا كل من يدعي إجماعاً تقبل دعواه، فبعد ظهور منع أحمد إذا منع الخصوم فما الحيلة في إثباته؟

ثم نترك هذا النمط ونشرع في طريق آخر من البحث فنقول: الغير المترجح فيه ثبوت أمر، قد يترجح فيه باعتبار خارج، واعتبر بماهيات الأجناس وترجح فيها باعتبار الفصول ولزومها وبجهات ترجيح الممكنات من أسبابها. وقد يمتنع الممكن بجهة خارجة كالجسم المتحرك ما دام متحركاً فإنه يستحيل فيه السكون، ومع أن الامتناع بخارج لا يمكن فيه وقد تختلف الحالتان المتكافئتان كالجسم الذي تصادم فيه مثلاً متحرك ومسكّن، فمن حيث النظر إلى المحرك كان يترجح لولا الممكن، فإذا غلب المحرك تم ترجيح الحركة، وكذا إذا غلب المسكن، فإن تقاوما بقي الجسم على السكون لعدم ترجيح الحركة.

---

(١) ما ذكره المصنف هنا تلخيص لما في المستصفى: (١/ ٧٧- ٧٩).

(٢) في الأصل «والدهما».

فنقول: الصلاة الغصبية ترجّح عدمها على وجودها من جهة الغصبية ومن اعتد بها واقعة فرضاً ترجح[1] وجودها على عدمها، ولا يتصور الترجيحان معاً. فأما أن يغلب حكم ترجح الوجود فارتفع المنع، أو ترجح العدم فارتفع الترجيح للوجود وانتفى حكمه. أو يرجحان معاً، وهو محال، أو يتقاومان فيبقى[2] الجواز.

س: اختلفت الجهتان والترجيح.

ج: يجوز ذلك وإنما كلامنا في هذا الذي اختلف فيه جهتا الترجيح، فإنه شيء واحد في العين، وملاحظة الجهات ذهني وغرضنا أنه في الأعيان على مجموع أحواله بالكليات هل ترجح وجوده على عدمه أم تساويا أو ترجح العدم؟ فإن تساوى الطرفان فيبقى الجواز لا الوجوب ولا الحظر وإن ترجح[3] أحدهما فيبطل حكم الآخر في الاقتضاء أو المنع، ثم يقول إذا سأل السائل للشارع مثلاً: أنه هل تجوز الصلاة في الأرض المغصوبة؟ فإما أن يمنع الغصب فقط، فإنه ليس كلامنا فيه، بل الصلاة الغصبية مجموعة كما هي فلا يرضاها، فما وقعت قربة إليه ولا عبادة؛ لأنه علم هذا المجموع فرجح جانب الترك فلم يقع المجموع من حيث هو مجموع إلا على خلاف رضاه وطاعته. وإن قال: «تجوز» فيدل على اقتضاء الصلاة بهيئتها، ورفع لحكم الحظر أو خيّره فارتفع الحظر، وصار القسم المذكور من الجواز. والفعل وإن كان لكل من طرفيه عند تجرد النظر إليه ترجح. أما عند اجتماع الاقتضاء إما أن ترجح الوجود أو العدم أو يستويان. فإذا جوز المسؤول الجملة المذكورة من حيث هي جملة سقط الحظر، فإن المجوز بالمعنى العامي أو الخاصّي لا يتركب من محظور.

---

(١) كذا والأولى أن يقول «رجح».

(٢) سقط إعجامها في الأصل وما أثبته أولى لما سيأتي بعد قليل من قوله «فإن تساوى الطرفان فيبقى الجواز» ويحتمل أن العبارة «فيتفي الجواز» وربما يشهد لهذا قوله قبل ذلك في تعارض المحرك والمسكن فإن تقاوما بقي الجسم على السكون لعدم ترجح الحركة.

(٣) نهاية ق٤٩.

وأما رد أبي حنيفة النهي إلى الوصف في مواضع فلا يغني. فإن كلامنا فيما إذا سألنا عن الصلاة الغصبية هل يجوز فعلها؟ مأخوذاً مجموعاً، وكذا صوم يوم النحر مجموعاً هاهنا إن هذا المجموع من حيث هو هذا المجموع الذي من شأنه الوقوع في الأعيان هل نرجح وجوده. أو عدمه أو نتّحير[١]، فالحيرة شك لا يغني، فإنه في نفسه لا يخرج عن الأقسام الثلاثة، أي الخيره والرجحان[٢] فإذا عرف هذا لم يتأتّ الحكم على تقدير منع الإجماع إلا على قاعدة أحمد.

وعند تسليمه على قريب مما حرر القاضي، بأن يكون الأداء مسقطاً للوجوب. وقد جوز ذلك في فروض الكفايات وفي غيرها أي إسقاط الوجوب دون اتيان شيء مما كلف به. ومثل مجوزي ترجيح الطرفين معاً كالمعلم الذي أتته امرأة سائلة عن حال ابنها[٣] مع خاطب[٤] فأخذت تذكر جهات المصالح فيجيبها بالجواز، ثم ترجع إلى عد جهات المفاسد فيجيبها بعدم الجواز، ثم تعود إلى جهة أخرى مصلحية فيعود هو إلى الجواز، ثم تعود إلى الطرف الآخر فيعود فلما أكثرت عليه تحير فأخذ يقول تباعاً: يجوز لا يجوز، يجوز لا يجوز، وبالضرورة في الأخير يلزم إما الاستواء أو التجويز بإسقاط المنع أو المنع لا عن اعتبارات عقلية، بل عن الذات المتشخصة ذات الاعتبارات، فإن كلامنا فيها لا في الاعتبارات. افهم غرضنا من هذا.

وأما مثال السيد[٥] فإذا سألناه قبل الفعل مثلاً له أو لمعين في حق عبيد آخرين له أن الركعات هل يصليها في الدار؟ فإما أن يمنع أو يجوز المجموع كما هو وكلامنا في الامتناع قربة وعبادة، والقانون الشرعي المطرد في الأشخاص.

---

(١) لم تعجم في الأصل وهي محتملة وأقرب الألفاظ إلى السياق ما أثبته.

(٢) الرجحان قسمان، رجحان الفعل ورجحان الترك وثالثهما التخيير.

(٣) لعل الصواب «ابنتها».

(٤) في الأصل بالحاء المهملة.

(٥) أي السيد الآمر عبده بالصلاة الناهي عن دخول الدار.

ولننقل الكلام في حق والعبد إلى الثواب والعقاب لا إلى الضرب والعطاء، فإن الأولين يدلان على الرضى والسخط دون الآخرين وليتحقق لزوم الترجيح من الطرفين. ومما يقصم الجر[1] إلى المستغرقة العنادية[2] إلى عقود الداخلات مطلقاً مع العقاب[3] والثواب فيلزم التناقض ضرورة، أو إلى الجملة من حيث هي جملة والله أعلم.

مسألة[4]

جوز قوم التكليف بما لا يطاق، واحتجوا بحجج منها: أنه لو استحال لكان إما للصيغة - وليست هي بممتنعة الإتيان- أو لامتناع تصوره[5]، قالوا: ولا مانع عنه إذ لا يستحيل أن يطلب السيد من عبده الكون في مكانين لحفظ ماليه في بلدتين. أو لمفسدة، ولا يجب على الله رعاية المصالح ونحوها. ثم قد يكون في التعجيز مصلحة، وليس هذا كمخاطبة الحائط، فإنه لا يدرك ولا يعقل.

ومنها: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ ﴾ [البقرة: ٦] فيكون تقرر[6] خطاب التكليف بأمر من لم أعطه توفيق الإيمان، ولا أوجد فيه ذلك، ولا تتعلق به إرادتي وعلمي بالوقوع، ولا يمكن له أن يأمر بأمر[7] وهو ممتنع.

---

(١) في الأصل بالحاء المهملة.

(٢) في الأصل العبادية والصواب ما أثبته لأن مراده أن مما يقصم ظهر الخصم ادخال القضايا المستغرقة العنادية فإنه يلزم منه التناقض ضرورة.

(٣) نهاية ق٥٠.

(٤) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ١٦٤)، والبرهان: (١/١٠٢- ١٠٥)، والمستصفى: (١/ ٨٦- ٨٨).

(٥) في الأصل «الامتناع بصوره».

(٦) في الأصل يحتمل رسمها «تقدر» أو «تعذر».

(٧) في الأصل «أن يؤمر أمر».

ومنها: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] والممتنع.

لا يطلب تركه، فتعين إمكان تكليف ما لا يطاق.

وقد استضعف بعض العلماء هذه.

وأما الثالثة: فقال: يحتمل أن يراد به ما يصعب حمله من الكّلف.

وأما الثانية: فقال هو ممكن لكمال عقله وقدرته.

وأما الأولى: فردها [لا][1] لاستحالة الصيغة ولا لمفسدة، بل لامتناع الطلب بعد تيقن الامتناع فلزمه هذا فيما رد به[2] على الثانية. كما جوز الأمر بالإيمان بناء على كمال القدرة، فإنه إذا علم الباري أنه لا يقع وأنه لا يتعلق بإيقاعه القدرة ولا يريده. فقد امتنع بغيره، والممتنع بغيره في عدم الوقوع كالممتنع بذاته، فإذا علم الباري تعالى أنه لا يقع فالطلب ممتنع فيه أيضاً. ثم نحو هذا يلزمه في النسخ قبل التمكن، وعلمه بعدم الوقوع، وطلبه مما نعلم عدم وقوعه، والتزام بهذه الأشياء هذا الراد[3].

ولا يتوجه منه هذا، فليس إلا أن يرجع عن جواب الوجه الثاني، ويفرق بين اعتباري الأمر على ما حررناه فيما سبق، وفي الأمر المعنوي والطلب المعنوي، وكيفية اللزوم [و][4] الإدراك. وإذا وضعت إثبات الأمر على متيقن العدم فيصار للإيجاب[5] إلى قضاء العقل.

---

(١) زيادة متعينة مستفادة من المستصفى: (١/ ٨٧).

(٢) في الأصل «ردته» وهو تصحيف.

(٣) إن كان يعني الغزالي كما هو الظاهر فالغزالي لم يلتزم بذلك فهو لا ينفي النسخ قبل التمكن من الفعل ولم ينف علم الله بعدم وقوع بعض المأمورات ومع ذلك يأمر بها. ولو كانت العبارة «وألزم بهذه الأشياء» لصحت والله أعلم.

(٤) زيادة يحتاجها السياق وليست في الأصل.

(٥) رسم العبارة في الأصل يحتمل «فيضاد للإيجاب» والمثبت أولى.

واعلم أن من المسلم عند الجمهور امتناع الاعتبارات المتقابلة ككون[١] الشيء مكروهاً ومندوباً، والوجوب والحرمة والحل والأمر والنهي على طرفي النقيض.

س: متوسط المزرعة المغصوبة حرام عليه اللبث والخروج، فتواردت الحرمة على الطرفين.

ج: بأن الظاهر من حال الشرع أنه يأمره بالخروج كإنزاع آلة الوقاع للمولج، وإن كان فيه لذة إلا أنه يأمره دفعاً لا التذاذ فلم يتوارد الطرفان بصريح الأمر والنهي[٢].

وما يذكر هاهنا مسائل، منها:

أنه لا يصح التكليف إلا بفعل أو كف[٣] بعد تحقق سبب ما، ويصح تكليف المكره[٤] بخلاف تكليف النائم والمجنون فإنه عاقل وهو قادر على الترك ملتزماً[٥] للقتل. وقد صح الأمر بقتل الإنسان[٦] نفسه فكيف بالصبر على القتل.

وإنكار المعتزلة -بناء على ظنهم أن ليس له اختيار- فاسد، فإن الاختيار المسلوب عنه هو أنه لو خلى ودواعيه لم يفعل، وهذا غير إرادة إيقاع الفعل، فإنه يجب لو لم يرد أن يفعل واختار القتل[٧] قدر، وما أوقع الفعل المجبر عليه.

وقد يكره الإنسان على ما هو طاعة كقتل حية أو كافر إلا أنه لا يكون مجيباً داعي الشرع، فلا يثاب من تلك الجهة.

---

(١) في الأصل «الكون».

(٢) انظر المستصفى: (١/ ٨٨- ٩٠)، فقد ذكر هذه المسائل ونظائر لها كالمتوسط مزرعة لغيره والساقط على صدر صبي محفوف بصبيان.

(٣) انظر المسألة في المستصفى: (١/ ٩٠).

(٤) انظر البرهان: (١/ ١٠٦- ١٠٧)، والمتصفى: (١/ ٩٠- ٩١).

(٥) كذا الأولى رفعه إذ لا يصح النصب إلا بتأويل متكلف.

(٦) نهاية ق٥١.

(٧) أي اختار أن يقتله المكره ولا يفعل ما أكره عليه.

[تكليف الكفار بفروع الشريعة][1]

ومن جملة ما اختلفوا فيه أن الكفار هل هم مخاطبون بفروع الإسلام؟

ذهب بعض أصحاب الرأي إلى امتناع التكليف احتجاجاً بأن نحو الصلاة ممتنع عليه فأنى يكلف به؟

ردوا بأن المحدث والجنب يؤمر بالصلاة، وإن لم يكن الشرط حاصلاً عند الأمر، والامتناع كالامتناع، فيلزم على ما مهدتم ألا يعاقب المحدث التارك وهو باطل، فثبت أنه ليس من شرط المأمور به حصول شرائطه.

واحتجوا أيضاً فقالوا: إذ لم يمكن الاتيان في حالة الكفر وفي حالة الإسلام لا يجب القضاء، فكيف يؤمر بما لا يمكن فيه الامتثال؟ وأي معنى للوجوب؟

أجيبوا بأن عدم تكليف القضاء بعد الإسلام إنما هو لكون الإسلام مسقطاً لقوله عليه السلام: «الإسلام يجب ما قبله»[2].

ويظهر أثره في تضاعف العذاب لو مات كافراً. والإجماع منعقد على عدم التسوية بين الكافر القاتل للأنبياء المشوش للدين، وبين من لم يفعل ذلك.

س: فلم أوجبتم القضاء على المرتد دون الكافر الأصلي؟

---

(١) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٢٧٣- ٢٧٨)، والبرهان: (١/ ١٠٧- ١١٠)، والمستصفى: (١/ ٩١- ٩٣)، وأصول السرخسي: (١/ ٧٣- ٧٨).

(٢) أخرجه أحمد في المسند: (٤/ ٢٠٤- ٢٠٥)، في قصة إسلام عمرو بن العاص وفيه أن الرسول ﷺ قال له: (يا عمرو أما علمت أن الإسلام يجب ما قبله) وفي: (٤/ ١٩٨- ١٩٩)، بلفظ (بايع فإن الإسلام يجب ما كان قبله) وأخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الإيمان بلفظ «يهدم» بدل «يجب»: (١/ ١١٢) وصححه الألباني في ارواء الغليل: (٥/ ١٢١) ومن المستغرب أن السيوطي في الجامع الصغير: (١/ ١٢٣) لم ينسبه إلا لابن سعد وضعفه.

ج: قد يجب القضاء على من لا يجب عليه الأداء، والأداء على من لا يجب عليه القضاء[1] وليس فيه حجة.

ثم ادعى الجمهور أن هذا التكليف واقع في الشرع ويدل عليه وجوه منها: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الفرقان: ٦٨] والآية نص في تضعيف العذاب لمن جمع بين الكفر والقتل.

ومنها قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المدثر: ٤٣].

س: هو حكاية عن الكفار.

ج: لكنه مصدق، كيف وقد قرن به: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤٦﴾﴾ [المدثر:٤٦]؟

س: المراد به ترك الإيمان.

أجيبوا بأن لا ضرورة لهذا التأويل غير محل النزاع.

واعلم أن أصحاب الرأي أجرى ما يتمسكون به حقيقة الطلب، وأن إرادة الطلب ليس نفس الطلب، وطلب الشيء مع إرادة ألاّ يفعل طلب ألا يفعل في النفس، وإظهار لأن يفعل، والأمر بما يراد ألاّ يفعل ليعذب إنما هو في نفسه طلب العذاب لا طلب الفعل، والكافر إذا كان على تقدير الإسلام لا يطلب منه، وقبله لا يتأتى، فلا معنى للطلب فيه، لأنه طلب لما توقف على شرط إذا فعل لا يطلب منه، وإذا كان كذا فالآية مؤولة[2].

---

(١) من عادتهم أن يمثلوا وجوب الأداء مع عدم وجوب القضاء بصلاة الجمعة فإنها يجب أداؤها وإذا فاتت لا تقضى جمعة. ويمثلون وجوب القضاء مع عدم وجوب الأداء بالصيام للحائض يجب عليه قضاء صوم رمضان ولا يجب عليها أداؤه حال الحيض بل لا يصح منها لو أدته.

(٢) في الأصل «كذاباً لأنه» وهو تحريف شنيع.

أما الأولى: فيمنع التضاعف للجمع أولاً، وثانياً: لحرمة القتل في الملل كلها، فيحق العذاب بناء على معتقدهم، لا بناء على تكليف ومخالفة أمر شرعي.

والثاني[١] أيضاً كما ذكر[٢] والسؤال والجواب سيأتي فيما بعد.

[الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟][٣]

ومما اختلفوا فيه أن الأمر بالشيء هل هو نفسه نهي عن ضده؟

اختار القاضي أنه نهي عن ضده[٤] واحتج بأن الأمر بالشيء لا شك في أنه ناهٍ عن ضده. فإذا لم يقم دليل على اقتران شيء آخر[٥] بأمره دل على أنه ناه عن ترك ما أمر به بنفس الأمر، فترك الحركة عين السكون والتشرق عين ترك التغرب، وكون واحد بالإضافة إلى حيز شغل وبالإضافة إلى آخر تفريغ.

قال: والدليل على أن ليس معه غيره أن ذلك الغير إما أن يكون ضده وهو محال لامتناع اجتماع الضدين. وإما أن يكون مثله وهو محال لتضاد المثلين، أو خلافه، وليس كذا، إذ يصح انفكاك الخلافين. وقد اختار بعض المتأخرين[٦] أن الأمر بالشيء ليس هو النهي عن ضده محتجاً بأنه قد يأمر بالشيء من غفل عن ضده حالة غفلته فتعين التعدد والتغاير، وهذا ما به بأس.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «الثانية» أي الآية الثانية المذكورة في الاستدلال.

(٢) نهاية ق٥٢.

(٣) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٩٧- ٩٨)، والبرهان: (١/ ٢٥٠- ٢٥٥)، والمستصفى: (١/ ٨١- ٨٢).

(٤) قال إمام الحرمين: «والذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهياً لكنه يتضمنه ويقتضيه وإن لم يكن عينه». البرهان: (١/ ٢٥٠).

(٥) في الأصل زيادة لفظ «به» بعد كلمة آخر ولا يستقيم النص بوجودها وهي ليست في المستصفى والعبارة منقولة عنه. فانظر المستصفى: (١/ ٨١).

(٦) اختار هذا إمام الحرمين في البرهان: (١/ ٢٥٢) والغزالي في المستصفى: (١/ ٨٢) وهو مذهب المعتزلة المشهور عنهم.

ثم ألزم القاضي بتجويزه تكليف ما لا يطاق، ومن جملة ذلك الجمع بين الضدين فتتناقض قاعدتاه.

هذا ولك أن تعلم أن حجة القاضي من أولها إلى آخرها فاسدة[١]، لغفلته عن الدلالات الالتزامية، وليس لازم الشيء، نفس الشيء وقد دلت الستة على الزوجية وهي خارجية إذا ذكرت دون اقتران شيء آخر بها.

ثم قوله: الخلافان يصحح انفكاكهما يلزمه في علم الباري وقدرته إذ ليسا بمثلين ولا ضدين للاجتماع، ولا أحدهما عين الآخر، وبامتناع انفكاك إدراكٍ ما وحياةٍ ما، لا أقول كل واحد من الإدراك أو إداركنا لأمر[٢] مباين خاص، بل إدراك الشيء إدراكاً مطلقاً، ومدركيّة ما أو إدراك الشيء لذاته فإنه غير الحياة عنده وعند غيره أيضاً. فذلك وكونه حيًّا هما خلافان، ويمتنع الانفكاك. وإن منع الخلافية في شيء مما ذكرنا كما قد يمنع الغيرية إذا استحال الانفكاك فقد قدح بنفسه في حصره.

وفي الجملة المتلازمان[٣] يمتنع انفكاكهما مع الخلافية.

ثم إن كان كلامه في المتضادين فعلى ما ذكر مناقضة المذكور، وإن كان في المتقابلين فهو فاسد بالكلية فإنه إذا أمر بالقيام نهي عن ترك القيام أي عن ألاّ يقوم، والسلبيات ليس لها ذوات محصلة بل تعقلها وتصورها بما تضاف إليه، ونفي النفي إثبات بعينه، وإذا أمر ولزم نهي عن الائتمار فليس، إلا أن يتعيّن أنّ ليس ألا يفعل أي: يفعل[٤]. فمعناه أن الأمر بالشيء أمر بذلك الشيء[٥].

---

(١) في الأصل زاد بعد هذه الكلمة لفظ «منها» ووجوده يفسد العبارة ويشوش على القاريء. وقد وضع الناسخ أو غيره على لفظ «منها» علامة استشكال.

(٢) في الأصل «ادراكاً بأمر».

(٣) في الأصل شطرت الكلمة شطرين هكذا «الملم زمان».

(٤) مراده أن النهي عن ترك الائتمار أمر فقوله ليس لك ألا تفعل معناه أنك مأمور بالفعل.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب أن يقول: الأمر بالشيء نهي عن ضد ذلك الشيء «أو يقول» النهي عن ترك الشيء أمر بذلك الشيء وذلك ليتوافق كلامه مع عنوان المسألة.

القول في بعض فروع الأمر

قد حد القاضي الواجب بأنه: ما يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما[١].

قيل: وقوله «بوجه ما» احتراز عن الواجب الموسع، فإنه يُلام إذا تركه مع ترك العزم.

واعلم أن هذا التحديد -وأن أعجب قوماً- فاسد، فإما أن يعنى أن الشارع يذمه أو الشرع أو أهل الشرع، والأول لا يستقيم، فإن الشارع ما نص على لوم كل[٢] تارك الواجب، بل ولا على ترك كل صنف من الواجبات.

ثم قوله «يذم ويلام» لا يغني عن ذلك.

وإن أراد به نفس الشرع فهو تجوّز إذ ليس الشرع حياً ناطقاً يذم ويمدح. فإن عني به أهل الشرع فهم إنما يذمون تارك الواجب إذا علم أنه ترك واجباً فيكونون قد عرفوا الواجب قبل أن يدعوا ليذموا على تركه فهو تعريف الشيء بما هو فرع معرفته ولا يتحقق إلا بعد معرفته.

س: أليس الرسوم اعتبرت في الصناعات الحقيقية وهي تعريفات باللوازم الخارجية التابعة للماهيات؟

ج: فرق بين التعريف بتابع ماهية الشيء أو ما لا يتحقق تحقق الماهية[٣] من اللوازم، وبين التعريف بتابع معرفة ماهية الشيء وما لا يتحقق إلا بعد معرفة الماهية، والأول جائز والثاني فاسد، وهذا الرسم من النمط الفاسد.

وكانوا قد حدوا الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه.

وبما وعد بالثواب على فعله والعقاب على تركه.

---

(١) انظر نسبة هذا الحد للقاضي في المستصفى: (١/ ٦٦).

(٢) نهاية ق٥٣.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «وما لا يتحقق إلا بتحقق الماهية».

وزيف باستحالة الوعد لجواز الغفران. ولو صح الوعد ما أمكن التجاوز لأن الخلف ممتنع في وعد الله ووعيده. وقد ورد ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾ [الزمر: ٥٣]. وبنحو هذا زيف أيضاً لزوم الثواب والعقاب، فإن التوبة تحبط السيئات، والردة الحسنات، فيفك لزوم ما عرف به فلم يطرد.

وهم إن زيفوا هذا ليس لهم مرجع في الحظر[١] وغيره إلا الثواب والعقاب. وكل عمدتهم في تقاسيمهم وقواعدهم هذا فالأولى إصلاحه، فليعرف الواجب بأنه: ما وعد بالعقاب على تركه لولا المسقط. ونحن لا نشك في وعد الله ووعيده بمجازاة الحسنات والسيئات، والوعد محقق، وقد وجب تحقيقه، لا لأن الله تعالى يجب عليه شيء، بل لأن تصديق وعده واجب. وقد يجب باعتبار خارج ما لا يجب في نفسه. أو يقال الواجب: ما تأكد ترجيح وجوده في نظر الشارع بوعد العقاب على تركه لولا المسقط.

والحرام: ما تأكد ترجيح عدمه على سياق ما قلنا. فيبدل الوجود فيه بالعدم والترك بالفعل، وكذا في جميع التقاسيم.

ومن أراد أدخل الثواب أيضاً في تعريف الواجب والمحظور وقسمته الأحكام إلى الواجب ومقابله وهو حرام، والندب ومقابله وهو المكروه وكلاهما يعرفان بترجح لوعد الثواب على الفعل أو الترك دون العقاب على النقيض.

ويتأتى تعريف المكروه بما رجح الشرع عدمه على وجوده دون العقاب على فعله، لاشتماله إلى نقيضه النقيض دون الحظرية.

والأول أهون. على أن المكروه قد[٢] يعني به المحرم وقد فسر بما وقعت الشبهة والريبة [فيه][٣].

---

(١) في الأصل «الحصر» بالصاد المهملة.

(٢) في الأصل «فقد» وعليه علامة استشكال وضعها الناسخ أو غيره والصواب ما أثبته.

(٣) زيادة يحتاجها السياق وليست في الأصل.

وقد استوهن بأن المجتهد إذا تأدى نظره إلى الحل أو الحرمة أو إلى أي طرف كان تعين في حقه ذلك. ولا معنى للكراهية[١].

بقي من الأقسام مالم يترجح في نظر الشارع أحد طرفيه وهو الجائز. والجائز أوجب قوم أنه أعم من المباح لنظرهم إلى حقيقة المباح[٢] لاستدعائه مبيحاً وفعل الإباحة، فخصصوا المباح بما ورد فيه إذن الشرع بتركه وفعله دون ترجح.

ونظير الواجب الشرعي من الجهات العقلية ضروري الوجود وهو الواجب العقلي. ونظير المحرم الممتنع. ونظير المندوب الممكن الأكثري[٣] ونظير المكروه الممكن الأقل، ونظير الجائز الممكن المتساوي الطرفين.

وكما أن الممكن قد يعنى به غير الممتنع، وقد يعنى به غير ضروري الوجود والعدم، والأول يعم الواجب دون الثاني، وقد وقع فيه الغلط لبعض الضعفاء من أن الواجب إن كان ممكناً أن يكون -والممكن أن يكون ممكن ألاّ يكون- فالواجب مكن ألاّ يكون. وإن لم يكن ممكناً -وما ليس بممكن ممتنع- فالواجب ممتنع. ولم يعلم الغالط أن الواجب ممكن بمعنى غير الممتنع ولا ينقلب هو إلى ممكن أن لا يكون لدخول الواجب فيه، وهو غير ممكن بمعنى[٤] مسلوب الضرورة عن الطرفين. وما ليس بممكن بهذا[٥] المعنى لا يلزم ضرورة عدمه، بل قد يكون ضروري الوجود.

فذلك ما يقال إن الواجب إن كان جائزاً -وما يجوز فعله يجوز تركه- فالواجب يجوز تركه، وإن كان غير جائز -وما ليس بجائز فمحظور- فالواجب محظور، يُحل بمثل ما سبق

---

(١) أي لا مكان للكراهية إذا ترجح عنده الحل أو التحريم.

(٢) نهاية ق٤٥.

(٣) في الأصل سقطت عصا الكاف والثاء المثلثة.

(٤) في الأصل «المعنى».

(٥) في الأصل «لهذا».

من الاعتبار العامي للجواز بمعنى غير المحظور، فيدخل فيه الواجب ولا ينقلب إلى النفي. اعتباره الخاصّي بمعنى سلب ترجيح الطرفين فينقلب طرفاه.

وأخطأ[١] من توهم أن المحتمل هو الممكن أو الجائز الشرعي، فإن الوجوب وقسيميه[٢] بحسب اعتبار الأشياء في نفسها، والمحتمل بحسب حالها عندنا إذا ترددنا فيها، فقد يكون الشيء واجباً في نفسه أو ممتنعاً ونحن نتردد بينهما.

مسألة

ومما اختلفوا فيه الأفعال قبل ورود الشرع[٣].

فزعم بعض المعتزلة الحظر فيها، وتعميمه ذلك يناقض قاعدة التحسين والتقبيح، وتعليلهم بأنه تصرف في ملك الغير دفع بأنه لا يتضرر به المالك وينفع المتصرف، وترك اللذات في الحال ضرر ناجز فلا تترك لوهم[٤] محتمل مع تيقن عدم الضرر في حق المالك.

وذهب بعضهم إلى أنها مباحة.

ونوقشوا في اللفظ لما سبق، فإن المبيح هو الله ولا بد من الخطاب وإن أحالوا إلى العقل رجع إلى التحسين والتقبيح وقد اشتهر فيه مستروح الطرفين، فإن عني متساوي الطرفين في الترجح على ما سبق فقد أصابوا ووافقهم أهل السنة في المعنى.

ويجب أن يفسر على وجه يخرج منه فعل المجنون والصبي وفعل الله عز وجل.

ومن عمم الإباحة تلقيا من العقل احتج بكون المشاعر الحسية خلقت للنفع، وقد كان الباري تعالى قادراً على خلق الأعضاء عرية عن قواها، والمحسوسات عن كيفياتها.

---

(١) في الأصل «أخطا».

(٢) في الأصل «وقسيماه» والصواب نصبه بالياء، ويعني بقسيميه الامكان والامتناع.

(٣) انظر المسألة في المعتمد: (٢/ ٣١٥- ٣٢٢)، والبرهان: (١/ ٩٩- ١٠١)، والمستصفى: (١/ ٦٣- ٦٥).

(٤) في الأصل «لومهم» وهو تحريف.

أجيبوا: بأن من مشهورات المتكلمين استحالة خلو الجوهر عن العرض وضده، فما صح الخلو أصلاً فيما زعمتم.

ثم منعوا الغرض لفعله[١]، ثم سهوا فقالوا: يكون خلقها ليصبر عليها ليثاب.

ومنهم من حكم[٢] بالوقوف.

قيل: إن عنوا بالوقف توقف الأحكام على ورود الشرع فصحيح. وإن عنوا ترددنا بين كونه محظوراً أو غير محظور فباطل.

وقسم الجائز إلى ما هو متروك على النفي الأصلي وإلى ما ورد فيه نص على الإباحة، وهذا ما لا نزاع فيه، وإلى ما يقوم عليه دليل مستنبط من السمع مع البقاء على النفي والشرع يأتي معرفاً.

[تقسيم الواجب إلى معين ومبهم][٣]

وقسّم الواجب إلى معين وإلى مبهم، فالمبهم كخصلة من خصال الكفارة، فإن الواجب من جملتها واحد.

وأنكرت المعتزلة ذلك زاعمين التناقض بين الوجوب والتخيير.

والمجوزون استدلوا على تجويزه عقلاً بأنه يتأتى للسيد أن يقول لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا الثوب أو حفر هذا النهر في هذا اليوم مكتفياً بأحدهما معاقباً على تركهما

---

(١) أي منعوا أن يكون الله يفعل لغرض. والحق أنه إن أرادوا بالغرض النفع الراجع إليه سبحانه فهو غني عن مخلوقاته فيكون النفي صحيحاً وإن أردوا نفي الحكمة فليس بصحيح فإن الله لا يفعل إلا لحكمة سواء اطلعنا عليها أم جهلناها.

(٢) نهاية ق٥٥.

(٣) انظر تقسيم الواجب إلى معين ومخير «مبهم» في المعتمد: (١/ ٧٧- ٩٠)، والبرهان: (١/ ٢٦٨- ٢٧٠)، والمستصفى: (١/ ٦٧- ٦٨)، وما ذكره المصنف من الاستدلال والمناقشة لا يكاد يخرج عما في المستصفى.

جميعاً، فلا يتأتى دعوى إيجاب الجميع للتصريح بالتخيير والاكتفاء، ولا بعدم وجوب كليهما للتصريح بالعقاب[١] على تركهما جميعاً، ولا تعيين واحد للترديد والتخيير، فيتعين المطلوب.

واستدلوا على الوقوع بخصال الكفارة، بل بنفس إعتاق الرقبة فإنه -بالنسبة إلى إعتاق أي رقبة كان- مبهم.

س: الواجب هو الجميع ولو أتى به وقع واجباً، وإن اقتصر على أحدهما سقط عنه الآخر.

ج: بالفسخ بالإمامين والوليين، فإن الاجتماع محرم فكيف يكون واجباً، ثم أجمعت الأمة على عدم وجوب جميع الخصال.

احتج ما نعو التخيير بأن الثلاثة من الخصال إن تساوت عند الله في صلاح العبد فوجب الكل، وإن تميز البعض بوصف الوجوب فيتعين واجباً.

أجيبوا بمنع كون الأفعال ذوات صفات تقتضي الوجوب، بل الإيجاب إلى الله في تعيين المتساويات لتخصيصه الجواهر بهيئات وأوقات وأحوال مع تساوي النسب الإمكانية.

واحتجوا بأن الله يعلم ما أوجب كما أوجب، وقد أوجب أيها كان، وهو عالم بما سيفعل، لا بأن الواجب كان أحدها لا غير، وليس الوجوب وصفاً ذاتياً للشيء بل يتعلق بإضافة الخطاب.

واعلم أن في خصال الكفارة جهة وجوب وجهة جواز، أما تخيير هذا بعينه فجائز وإيقاع المتعين من حيث الحقيقة النوعية أو الشخصية ليس بواحد، فإن في تجويز فعل غيرها تجويز تركها، وكيف يجب ما جاز تركه. فإذا فعل ولم يجب عليه فيكون قد فعل غير الواجب، وهذا منشأ غلِطَ من غلط. ولا شك أنه من حيث إيقاع ذاته متعينة واقعاً جائزاً، وفيه حقيقة إيقاع الواجب، وهو أنه واحد من الثلاثة مطلقاً أو واحداً من الثلاثة خاص فإن خاصاً غير خاص ومتعيناً غير متعين، فأما التعين المانع للشركة فواقع جائز، والحقيقة الواجبة وإن تشخصت بالوقوع هي أعم. فبهذا تعلم جهة حقيقتي الوجوب والجواز[٢].

---

(١) في الأصل «التصريح العقاب».

(٢) نهاية ق٥٦.

[تقسيم الواجب إلى مضيق وموسع][(١)]

ومما قسم عليه الواجب المضيق والموسع، ومثلت بأمره السيد عبده بخياطة الثوب في بياض النهار أي وقت كان، وحقق التقسيم إلى مثاب على فعله ومعاقب على تركه مطلقاً وإلى ما بالإضافة إلى مجموع الوقت.

وخصومهم قالوا: هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب لجواز تركه وبالإضافة إلى آخره حتم إذ لو ترك عوقب.

احتج الموسعون بكونه منوياً فرضاً في أول الوقت على فرضيته.

س: مسلم بمعنى أن مصيره إلى الفرضية كتعجيل الزكاة.

ج: قولكم إنه ندب بالنسبة إلى أول الوقت لجواز تأخيره ليس هذا حد الندب، فإنه ينفي الحرج عن الترك مطلقاً لا عن التأخير. وما جاز تركه ليدل ليس بندب كالمعتق المخير بين أشخاص، فنسبة الأشخاص كنسبة الأوقات، والموسع كالمخيّر.

وإلحاقه بتعجيل الزكاة مخالفة للإجماع فإنه تجب فيه نية التعجيل دون ما نحن فيه.

س: قد قال قوم إنه واقع نفلاً إلا أنه يسقط عنده الفرض.

ج: لو وقع نفلاً لجاز فيه نية النفلية واستحال نية الفرضية.

س: يتوقف، فإن بقي على هيئة المكلفين إلى آخر الوقت وقع فرضاً وإن مات أو جُنّ فنفل[(٢)].

ج: أجمعت الأمة إلى أن المؤدي المائت قبل انقضاء الوقت مؤد فرضاً على حسب ما يؤدي فريضة الله عز وجل.

---

(١) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ١٢٤- ١٣٣)، والمستصفى: (١/ ٦٩- ٧٠).

(٢) في الأصل أصاب الكلمة مسح فاتحدت مع التي قبلها. وهذا القول منقول عن جماعة من الحنفية. انظر أصول السرخسي: (١/ ٣٢).

س: يتم[١] الكلام على جواز الترك بناء على عزم الامتثال وهذا يوجب التخيير بين العزم والفعل ولم يعهد من الشرع هذا التخيير، بل جزم القول بأداء فرض الوقت.

ثم إنه لو مات غافلاً قبل الأداء لم يكن عاصياً.

ج: إما أنه لم يعص بالغفلة فمسلم. وذلك بسبب أن الغافل غير مكلف. وأما إذا لم يغفل ولم يعزم على الفعل فهو عازم على الترك مطلقاً، وذلك حرام. وما لا انفكاك عن الحرام إلا به فهو واجب، فدل على وجوب العزم ودلالة العقل أقوى من دلالة الصيغ.

واعلم أن الواجب الموسع بعينه المبهم المذكور، فإن المؤداة في كل جزء من الوقت بشخصها غير المؤداة في غيره. وقد علم أن تمايز الأعراض المتماثلة في النوع المتحد محلها بالأوقات. فالواجب عليه واحد من أشخاص الصلوات المتمايزة بالأوقات فيصعب تسليم ذلك، والنزاع في هذا عقلاً إلا أن يحتج المنازع بدليل سمعي في أن الواجب هو ما يقع في آخر الوقت فقط، أما منع الإمكان مع تسليم المقدمة لا يستقيم. ومجوز الموسع في قوله عدم العزم على الفعل مع عدم الغفلة عزم على الترك بناء لا يثبت[٢] له أيضاً، فيقابل بالمنع الصريح إذ نقيض العزم على الفعل ألاّ عزم على الفعل لا العزم على ألا فعل، كما أن نقيض اقتضاء الجوهر لذاته السواد لا اقتضاء ا لسواد فإن اقتضاء ألاّ سواد مكذب مع السواد دون لا اقتضاء السواد فليترك التخيير بين العزم والفعل وليرجع إلى تخيير الأشخاص كما حرر في العتق.

---

(١) في الأصل أصاب الكلمة مسح وما أثبته أقرب ما تحمل عليه الكلمة والله أعلم.

(٢) في الأصل «بسبب» ولم يظهر عليها الاعجام وهو تصحيف.

[حكم من مات في أثناء وقت الواجب الموسع](١)

ثم إن القائلين بالموسع ذهب بعضهم إلى أن المؤخر المايت(٢) قبل انقضاء الوقت عاص. فاسترذلوا بأن هذا مخالفة للإجماع، فإن السلف ما عصوا من عصيّهم ممن مات فجأة بعد(٣) انقضاء إمكان أداء الواجب سيما إذا اشتغل بالوضوء ومات في الطريق، وكيف يمكن التعصية مع تجويز(٤) التأخير؟

س: جوز بشرط سلامة العاقبة.

ج: فيلزم أن يكون حكم السلف بالجواز بناء على الاطلاع على الغيوب.

س: إن جاز التأخير أبداً ومات فأي معنى للوجوب؟

ج: بالجواز مع عدم الفعل إلى وقت يغلب على ظنه السلامة.

[اختلاط الأخت بأجنبية](٥)

ومما يتعلق بهذا الباب ما أورد أن جماعة ظنوا أن المنكوحة إذا اختلطت بأجنبية يجب الكف عنهما لكن الحرام هي الأجنبية، وقد توهم هذا أن الحرمة والحل ونحوهما صفات الجواهر والأعيان كالسواد والبياض وليس كذا، بل هما حرام، أحدهما لكونهما أخته، والأخرى للاختلاط.

---

(١) انظر المستصفى: (١/ ٧٠-٧١).

(٢) نهاية ق٥٧.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «قبل».

(٤) في الأصل رسمها الناسخ أولا «جواز» ثم صوبها بإضافة التاء وجعل الألف وبقي الرسم الأول ظاهراً.

(٥) انظر المسألة في المستصفى: (١/٧٢-٧٣).

وإذا اشتبهت رضيعة بنساء مدينة حل له ما نكح مع احتمال أنها الرضيعة، ولا نقول يعلم الله أنها ليست زوجة، بل أباح له الوطء ولا زوجية، وهي حلال عند الله لظنه.

[الواجب الذي لم يقدر بقدر محدود][1]

ومما اختلفوا فيه أن الواجب الذي لم يتقدر بحد محدود كمد[ة][2] القيام ونحوه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب؟

فذهب قوم إلى تعميم الوجوب، لاتحاد الأمر وعدم الامتياز.

وآخرون ذهبوا إلى أن الزيادة على الأقل ندب، لأنه لم يجب إلا ما يقع عليه الاسم، فإنه يتعين في العقل وإن لم يتميز في الحس، وإذا بوحث[3] ورُجِعَ إلى معنى الواجب وفصّل الأمر في الذهن ارتفع النزاع.

[المباح غير مأمور به][4]

وقد ورد على من توهم أن الجائز مأمور بأن الأمر طلب ويستدعي الترجيح ضرورةً إلا إذا عني بالأمر الإذن.

س: وقد يترك بالمباح حرام، كالسكون المباح يترك به الزنا والسرقة، وترك الحرام واجب.

ج: إن كان كذا فليكن الحرام واجباً، فإنه يترك بحرام حرام آخر.

---

(١) انظر المستصفى: (١/٧٣)، والعدة للقاضي أبي يعلى: (٢/٤١٠-٤١١).

(٢) سقطت تاء التأنيث من الأصل واستدركتها من المستصفى.

(٣) كذا في الأصل غير أن الحاء أعجمت سهواً، وقوله «بوحث» من المباحثة.

(٤) المستصفى: (١/٧٤).

س: هل المباح يدخل تحت التكليف؟

ج: يختلف بما يعنى بهما.[١]

[إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز][٢]

ومما اختلفوا فيه أن الواجب إذا نسخ هل يبقى الجواز؟

أما من علم اعتبار عدم الجعلين في نحو هذه ليس له أن يستبقي الجواز العامي[٣] الذي هو حقيقة الواجب، فإنه يمتنع بقاؤه كما قلنا في اللونية.

أما جواز آخر عامي أو خاصّي فلا مانع عنه، ويتلقى من النفي الأصلي لا من معية الواجب[٤].

والقائل إن الواجب جائز وزيادة، إن أراد بالمعنى العامي فصدق، وكذب من كذب به، وإن أراد الخاصي فأخطأ.

---

(١) أي يختلف الجواب باختلاف المقصود بالمباح والمقصود بالتكليف فإن قصد بالتكليف الإلزام بما فيه كلفة فلا شك أن المباح ليس من التكليف في شيء وإن قصد بالحكم التكليفي ما كلفنا اعتقاده فالمباح كذلك إذ أننا مكلفون باعتقاد المباح مباحاً.

ثم إن المباح قد يراد به ما سكت عنه الشرع فبقي على أصله. وقد يراد بالمباح ما ورد في الشرع نفي الحرج عن فعله وتركه وقد يراد به ما خير الشرع في فعله وتركه فهذا قد اجتمع عليه دليل العقل ودليل الشرع. وقد أحسن المصنف إذ لم يطل بذكر خلاف لا فائدة فيه ولا حقيقة له، انظر المستصفى: (٧٥/١)، والمحصول: (٣٥٧/١/١-٣٥٨).

(٢) انظر المسألة في المستصفى: (٧٣/١،٧٤)، والعدة للقاضي أبي يعلى: (٣٧٤/٢-٣٧٦) وقد اختار بقاء الجواز، وكذا فعل الرازي في المحصول: (٣٤٢/٢/١-٣٣٤٨).

(٣) هكذا ورد في هذا الموطن وموطنين بعده وليس لياء النسبة حاجة وكذا قوله «خاصي».

(٤) أي يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل ثبوت الوجوب فيأتي الجواز من جهة أن الأصل الإباحة لا من جهة بقاء أثر دليل الوجوب.

ومن نظر أن الواجب إذا أسقط عنه العقاب يبقى الجواز فيلزمه اعتقاد الواجب ندب وزيادة. وهو فاسد[١].

[ما لا يتم الواجب إلا به][٢]

ومما اختلفوا فيه أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وليس النزاع في الأمور التي لا تتعلق بالمكلف كقدرته وأعضائه، بل كالمشي إلى الحج والجامع، وغسل جزء من الرأس ليتم غسل[٣] الوجه.

فقال قوم: إنه واجب لتوقف الواجب عليه، فلو جوّز تركه لزم تجويز ترك الواجب، ومن لا يعترف بالوجوب العقلي لا يتأتى له جزم الحكم بهذا، فإن تارك المشي إلى الجمعة متحقق أنه معاقب لترك الجمعة عند عدم طرو مسقط كما تمهد من قبل.

أما أنه هل يعاقب لعدم المشي زائداً على ما يعاقب لأجل ترك الجمعة فلا يتلقى إلا من خطاب أو دليل شرعي، وما طول فيه يندفع. وإذا تلقي من دليل مستقل أنه واجب فبطل الاستدلال بكونه واجباً لعدم تأدي الواجب إلا به.

وهذا الغلط إنما وقع للفظ الواجب [الأول][٤]، والواجب الثاني هو بمعنى الضروري أي ما لا يتأدى الواجب إلا به ضروري في امتناعه. أما أن له عقاباً على الترك مستقلاً فلا يعلم من هذا أصلاً.

---

(١) وقال الغزالي: لا قائل به (المستصفى: ١/٧٤).

(٢) انظر المعتمد: (١/٩٣-٩٦)، والمستصفى: (١/٧١-٧٢).

(٣) نهاية ق ٥٨.

(٤) في الأصل سقط الحرفان الأخيران من الكلمة وأشار الناسخ أو غيره إلى حذف صدر الكلمة.

ومن اعتبره متلقّى من العقل فليقسم الواجب إلى واجب بذاته وإلى واجب بغيره، والمحرم أيضاً إلى ما لذته وما لغيره.

ومن اعتبره أيضاً متلقى من الشرع إذا تيسر له حجة له أن يقسم هذا التقسيم، فإن من المحرمات محرمات لغيرها كتحريم الأدبار[1] والتجارة عند النداء ونحوها، وكذا الواجبات.

---

(١) في الأصل «أوباد» وهو تحريف والمراد إتيان النساء في الأدبار والله أعلم.

خاتمة

اعلم أن الصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب.

وعند الفقهاء: عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء[١]، حتى إن صلاة المحدث الظان طهارته صحيحة عند المتكلم على اصطلاحه، لأنه وافق الأمر المتوجه ونحوه في الحال. وأما القضاء فوجوبه بأمر متجدد.

وعند الفقهاء فاسدة.

والصحة في العقود قد فسروها بأن يفيد العقد الحكمة المقصودة منه.

والباطل هو الذي لا يتأدى إلى حكمته.

وأثبت أبوحنيفة قسماً ثالثاً هو المشروع لأصله وينعقد لذلك[٢]، لا المشروع بوصفه، وهو فاسد لذلك، فالأصل بإزاء الأصل والوصف بإزاء الوصف[٣].

ولك أن تعلم أن فساد تفسير الصحة بما ذكروه في العقود، فإن حكمة النكاح التوالد والتناسل مثلاً، وقد يحصل في نكاح باطل في صور ما كما حصل في الصحيح، وكذلك تحصل مقاصد الملك في بيع باطل في صور ما، والمستدل لتعين معنى الإجزاء في العبادات[٤] بأنه ليس كونه سبباً للثواب، فإن غير الصحيح يصح سبباً له كالصوم العري عن التبييت فإنه متشبه بالصائمين. وليس معناه الاتصاف بالانقياد، فإنه لا يتعلق به فائدة، ولا يقع في محل الفتوى، ولا سقوط الأمر، قد يسقط بفوات الوقت، فتعين الأجزاء أخطأ[٥].

---

(١) انظر تعريف الصحيح والفاسد في المستصفى: (١/٩٤-٩٥).

(٢) في الأصل «الا» وهو خطأ.

(٣) انظر تفريق الحنفية بين الفاسد والباطل في فواتح الرحموت: (١/١٢٢)، وتيسير التحرير: (٢/٢٣٦-٢٣٧).

(٤) أي أن من أستدل على زن الصحة في العبادات يتعين أن تكون بمعنى الإجزاء واستدل على ذلك بأنها لم تكن صحيحة لكونها سبباً للثواب... الخ أخطأ.

(٥) جملة أخطأ خبر عن «المستدل» المتقدم ذكره قبل عدة أسطر أو تكون الكلمة (خطأ) لتصبح خبر (تعيّن).

أما قوله: «ليس معناه كونه سبباً للثواب فقد يثاب على غير المبيّت» فيمنع عدم صحته جدلاً، وإن كان هو غير مقصود بل المقصود صحة طريقة المتكلمين، فيقال إنه صحيح تشبهاً ويثاب عليه من حيث التشبه وليس بصحيح من جهة أنه ليس موافقة أمر آخر، ولا يثاب من تلك الجهة. فمن حيث أثبت صحيح ومن حيث لم يصح ما أثبت.

وإن رجع إلى طلاق العرب فإنه لا[1] يسمى صحيحاً بذلك يعني عدم وقوعه مثاباً عليه اقتضاء للأمر المقدم المشهور، فالمشهور بإزاء المشهور والخفي بإزاء الخفي.

وقوله: «إنه ليس معناه الانقياد فإنه لا يدخل تحت الفتوى» فاسد، فإنه يتأتى للمستفتي إن سأل: إني[2] أوقعت فعل كذا هل امتثل فيه أمر الشرع؟ وهل وفاق ما أمر على جهاته؟[3] وقد تعلق به فائدة ليعلم أنه هل وقع على جهة ما هو مأمور أم لا؟ وأما الإجزاء فلا حاصل له غير وقوعه على جهة ما أمر به. والظان طهارته إن وافق فعله أمراً أوجب عليه كما هو فصح واقعاً كما أمر، وبقي عليه أمر آخر بوجوب صلاة[4] طهورية، فإذا أوقعها صحت أي وافقت اقتضاء الأمر الآخر. ثم ليس معنى الإجزاء تناهي قوته أو سبقه[5] أوامر تظهر من التماثل موافقة أمر. فوجوب الصلاة المظنونة للمحدث هل هو نفس الأمر بالصلاة الطهورية[6] ونفس وجوبها أو غيرها؟ ومحال أن يكون وجوبها فإن الشيئين لا يكونان واحداً، ولا صفتيهما. وإن تعدد الوجوبان والأمران تعددت الموافقتان وأجزأت كل واحدة.

---

(١) نهاية ق ٥٩.

(٢) في الأصل «أي» وهو تحريف.

(٣) كذا في الأصل يبدو أن في العبارة خللاً ولعل صوابها وهل وافق ما زمر على جهاته؟.

(٤) في الأصل «صلاته» والصواب ما أثبته والمقصود أنه بقي عليه أن يأتي بصلاة مستكملة لشرط الطهارة فعلاً.

(٥) في الأصل لم تعجم وأقرب الاحتمالات ما أثبته.

(٦) في الأصل «للطهورية» وهو تصحيف.

فإذا فعل ما أمر به ثم قيل ما كفاه أن يحتاج إلى آخر، فإن كان لاقتضاء الأمر التكرر فوجوب المكرر ليس لعدم صحة السابق، وإن كان لذلك الأمر نفسه وعلمنا أنه ما خرج عن عهدته بالأول فما امتثل على الجهة التي أمر بها. فعدم الاكتفاء تابع لعدم الوقوع على الجهة المطلوبة.

وإن كان الأمر[١] ثان فكفى الأول ما وقع وبقى ما للتالي، والقضاء ليس لعين ما أمر بتأديته[٢] حيث أمر، بل لعدم تأدي الآخر مضافاً إلى الموافق الأمر نفسه،ثم التأدي إلى الحكمة في البيوع كيف تفسر به الصحة؟ ونحن إذا رأينا التصرف على الجهة المشروعة نحكم بصحته وإن لم نعلم حكمته.

ثم التأدي إلى الحكمة بالعقل فاسد، فرب صحيح ما حصلت حكمته وما تأدى إلى علته لمعاوقات. ولا كل من اشترى انتفع.

وهكذا جميع ذوات الغايات من أفعالنا.

وإذا حملنا الحكمة وحكمنا بالصحة فليس إلا ما اختاره المتكلمون. ثم هي تطرد في التصرفات والعبادات بخلاف ما ذكر غيرهم. وإذا دفعوا إلى تفسير معنى الإجزاء فسيعود إلى الموافقة، وحاصلها يرجع إلى وقوع الفعل إلى[٣] جهة المشروعية.

واعلم أن من المشهور الفرق بين العزيمة والرخصة[٤].

أما العزيمة فقد فسرها بعضهم بما يلزم العباد بإيجاب الله تعالى.

وعند هذا المفسر لا تمكن العزيمة إلا في الواجبات. والندب والحظر والإباحة لا تدخل تحته.

---

(١) في الأصل «الأمر» والصواب ما أثبته لعدم نصب «ثان».

(٢) في الأصل «تأديه».

(٣) لعل الصواب «على».

(٤) انظر في تعريف العزيمة والرخصة المستصفى: (١/٩٨-٩٩).

وقد فسر الرخصة بما وسع للمكلف [في][1] فعله لعذر أو عجز فيه[2] مع قيام السبب المحرم. وهذا يجب أن يزيد فيه الترك أيضاً، فإن من الرخص الترك وبإزاء المحرم الواجبات[3] التي أبيحت مع أنها حرام، فإن هذا مانع[4].

وأما الذي فسر من المتأخرين العزيمة بأنها: عبارة عن الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي.

والرخصة: بأنها الحكم[5] الثابت على خلاف الدليل المعارض راجح[6].

أخطأ[7]، فإن النكاح وإن خالف النافي، أو وجوب الزكاة مثلاً، أو الغسل فهاهنا لا يسمى رخصة، والنافي دليل شرعي كما سيأتي. واعتبر بحاجته إلى الأصل وهو غير النفي الأصلي.

ومن المشهور فرقهم بين الإعادة والقضاء، فإن الأول متخصص ببقاء الوقت دون الثاني.

هذا ما أردنا ذكره في القسم الأول.

---

(١) زيادة استدركتها من المستصفى: (٩٨/١).

(٢) في المستصفى «وعجز عنه» انظر الموضع السابق.

(٣) في الأصل «الواجب» ولا بد من الجمع ليتناسب مع ما بعده.

(٤) في الأصل رسمت «ممتنع» ثم صوبها مع ظهور الكلمة الأولى.

(٥) نهاية ق ٦٠.

(٦) ورد هذا التعريف في روضة الناظر (٦٠).

(٧) كان الواجب أن يقرنها بالفاء لوقوعها في جواب «أما».

القسم الثاني

في أصول الأدلة التي هي مدارك أحكام الشرع

وفيه فصول أربعة:

- الفصل الأول: في الأصلين الأولين وهما الكتاب والسنة.
- الفصل الثاني: في الاجتماع والقياس والتعارض بين الأدلة.
- الفصل الثالث: في تزاحم أدلة وتخصيصات وعموم.
- الفصل الرابع: في بقية أصول وموهومات أصول ونظر في الاجتهاد.

الفصل الأول

في الأصلين الأولين وهما الكتاب والسنة وأمور تتعلق بهما

أما كون كتاب الله دليلاً على أحكام مله وحجة، فلا ينكره مسلم.

وأما دليل حقيقته فقد حقق في أصول الدين حيث أثبت النبوات، وحققت المعجزات، ولا يحتاج إلى ذكرها هنا، فإن إدخال الغريب من الصناعة فيها نقص.

وقد جرت عادة الأصوليين بالتعرّض للنسخ فنورد منه مسائل.

القول في النسخ[١]

وقد عرفه بعض أصحابنا بأنه: الخطاب الرافع لحكم خطاب سابق مع تراخيه عنه[٢].

وأنت تعلم أن تعريف النسخ بالخطاب غير صائب، بل النسخ -إن كان ولا بد هو رفع الخطاب حكم خطابٍ سابق. فإن الخطاب الرافع نفسه ليس نسخاً، بل الرفع هو النسخ[٣].

ثم يصح أن يوصف الخطاب بأنه ناسخ، لا أنه نفسه نسخ. وإن ذكر فهو تجوز[٤].

---

(١) انظر مباحث النسخ المعتمد: (٣٦٣/١-٤٢٢) والبرهان: (١٢٩٣/٢-١٣١٥) والمستصفى: (١٠٧/١-١٢٨).

(٢) تعريف النسخ بأنه الخطاب الخ ورد في المستصفى للغزالي (١٠٧/١) (حيث قال: إنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه) وورد نحوه في البرهان (١٢٩٣/٢) حيث قال: «فأقرب عبارة منقولة عن الفقهاء أن النسخ هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده».

(٣) ولهذا قال أبوالحسن البصري: «وقد حد قاضي القضاة الطريق الناسخ بأنه مادة على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه» المعتمد: (٣٣٦/٢).

(٤) التجوز في الحدود لا ينبغي ولهذا لا بد من تعريف النسخ بأنه رفع الحكم الثابت بدليل متقدم بدليل متأخر عنه أو عبارة نحو هذه العبارة.

وبهذا يتبين أن ما نقله إمام الحرمين عن المعتزلة من تعريفهم النسخ: «بأنه اللفظ الدال على أن الحكم الذي دل عليه اللفظ الأول زائل في المستقبل...» البرهان (ص١٢٩٤) فيه تسامح في العبارة فإنهم إنما عرفوا الناسخ ولم يعرفوا النسخ، وإما الحرمين أراد التنبيه إلى الأمر الذي يختلف فيه المعتزلة مع أهل السنة وهو جعلهم النسخ بياناً لا رفعاً.

قالوا: ومعنى الرفع أنه لولاه لاستمر. وفرق بين الانهدام والهدم، وبين انتهاء مدة الإجارة والفسخ، فإن ما ينتهي دون عرض خارج ليس كما لولا الوارد لاستمر.

وذهب المعتزلة إلى أن النسخ بيان[1] ووافقهم كثير من أصحابنا[2].

والفقهاء أكثرهم أيضاً ما جوزوا النسخ في كلام الله بمعنى الرفع، فقالوا: بل هو الخطاب الكاشف عن مدة العبادة، أو عن بيان مدة شرعية العبادة على جهتها بخطاب متأخر، بحيث يبين أنها فيما بعده ليست على الجهة التي كانت قبله على ما يُنفى من السابق[3].

ورد عليهم أولاً: بعدم الإيتاء، فإنه في وضع اللسان عبارة عن الإزالة وعن النقل أيضاً، والبيان بعيد عن كليهما إذ ليس بمعنى النقل[4]. فيتعين الإزالة.

وهذا لا يصلح للاحتجاج؛ فإنه على أي وجه كان لم يبق على الوضع اللغوي، بل إما خصص ببعض الإزالات، أو نقل بالكلية، فإن في إطلاق الشرع لا يذكر المنسوخ إلا بإزالة[5] الحرف الشرعي المعهود، حتى لو أزيلت نقوش حروف آية لا يقال نسخ نقوشها، أو زالت عن الحفظ لا يقال نسخت. فإذا لزم التجوز والنقل فله أن يزعم أن تسميته نسخاً لدلالته على

---

(١) قد يفهم هذا من تعريف القاضي عبدالجبار الذي نقله عنه أبوالحسين في المعتمد (٣٦٦/٢) وهو الذي نقلناه قبل قليل. وقد اختار أبوالحسين تعريف النسخ بأنه «إزالة الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله. وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله أو فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً». المعتمد (٦٧/٢) وانظر البرهان: (١٢٩٤/٢) حيث قال عن المعتزلة ومذهبهم قريب من مذهب الفقهاء وقد نقل عن الفقهاء في الصفحة التي قبل أن حقيقة مذهبهم ترجع إلى أن النسخ بيان وليس رفعاً. وانظر المستصفى (١٠٨/١).

(٢) نقله إمام الحرمين عن الأستاذ أبي إسحاق وأكثر الفقهاء، البرهان: (١٢٩٤/٢).

(٣) انظر البرهان (١٢٩٣/٢-١٢٩٤) والمستصفى (١٠٨/١) ومراده بقوله: «على من ينفى من السابق» أن الحكم بعد النسخ يكون معدوماً ولكن ليس كالمعدوم أصلاً الذي لم يشرع من السابق، بل يكون معدوماً على معنى أنه لولاه لكان ثابتاً.

(٤) في الأصل (الفعل) وهو تحريف من الناسخ.

(٥) في الأصل (بان له) والصواب ما أثبته.

زوال المدة التي كان الحكم فيها ثابتاً لمناسبات تجوزية كما يسمى برق ليلة يسهر فيها ساهر البرق. والمباحثات اللفظية بعد[١] وقوع التجوز أو النقل لا تغني[٢].

ومما فسخ عليهم به أن قوله تبارك وتعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ ﴾ [البقرة:١٨٧] تضمن بيان مدة الحكم وليس بنسخ. وإذا قال: «كل بالليل» بين المدة وما نسخ الصوم[٣] وهذا يتوجه على النظم الأول[٤] دون الثالث.

ومنهم من رام صحته بأنه لو كان بياناً لتطرق إلى الخبر كالتخصيص، أي: الخبر الذي هو من قسيمات الأمر والنهي[٥] من أقسام الكلام.

وهذا فاسد؛ فإنه لم يفسر بكل بيان، بل بيان مدة شرعية الحكم كيت وكيت.

وقال أيضاً: لو كان لساغ نسخ الكتاب بخبر الواحد والقياس لجواز تخصيصه بهما[٦] وهو فاسد؛ فإن جواز تخصيصه بها[٧] مختلف فيه.

ثم من الطوائف من يزعم أن التخصيص نفسه نسخ فكيف يتأتى هذا الإلزام؟

---

(١) نهاية ق ٦١.

(٢) قال إمام الحرمين: وإن تعلق متعلق باقتضاء النسخ الرفع في اللغة كان ذلك ركيكاً من الكلام؛ فإن مثل هذا الأصل العظيم لا يتلقى من اشتقاق اللغة مع اتساعها لتطرق التأويلات إليها. البرهان (١٢٩٥/٢-١٢٩٦).

(٣) انظر المستصفى: (١٠٨/١).

(٤) لعله يريد به تعريف النسخ بأنه البيان فحسب.

(٥) فسر الخبر هنا بما ذكره لئلا يدخل الخبر الوارد بمعنى الأمر أو النهي. كقوله تعالى ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ ﴾ وقوله: ﴿ تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾.

(٦) نقل إمام الحرمين نحو ذلك عن القاضي الباقلاني فانظر البرهان (١٢٩٥/٢). وقد رده إمام الحرمين فقال: «وهذا الذي ذكره القاضي عندنا تشغيب غير مستند إلى مأخذ من القطع. فأما نسبته القوم إلى من ينكر النسخ. فمردود من جهة أن منكريه لا يرون تخصيص الألفاظ في الزمان، وما ذكره من إلزامهم تجويز النسخ بما يجوز التخصيص به كلام غير سديد؛ فإن المعتمد في التخصيص ما ظهر من سيرة الصحابة ﷺ فلولا إزالتهم الظواهر لما أزلناها وقد رأيناهم لا يرون النسخ بما يرون التخصيص به فلا وقع إذاً لهذا الكلام» أ.هـ

(٧) كذا في الأصل وله وجه حيث يعود الضمير إلى أخبار الآحاد والأقيسة وتأنيث جمع التكسير جائز.

ثم له أن يمنع الإلحاق. ثم ليس بياناً لكل شيء وعلى كل جهة بل بيان لجهة قيّدها.

وأما أصحابنا فقد فرقوا بين النسخ والتخصيص على قاعدتهم: بأن التخصيص بيان أن ما أخرج من اللفظ لم يكن مراداً، والنسخ يرفع المراد نفسه.

ويجوز أن ينسخ قوله افعلوا أبداً، بمختلف التخصيص. والنسخ مشروط بالتراخي بخلاف التخصيص. وأن التخصيص لا يدخل في غير العام بخلاف النسخ فإنه يرفع حكم الشخص أيضاً. وأن النسخ لا يصح إلا بخطاب وقول بخلاف التخصيص فإنه يتأتى بدليل العقل. وأن النسخ لا يبقي الدلالة بخلاف التخصيص، فإنه يدع الدلالة في الباقي. وإن نسخ القاطع لا يجوز إلا بقاطع، بخلاف التخصيص، فإنه يجوز بالقياس[١]. وهذا فرق على مذهبهم.

وقد يحتج زاعموا[٢] أنه بيان بأن الحكم إن كان ثابتاً في علم الله إلى وقت النسخ فإن النسخ مبين. وإن كانوا مأمورين أبداً فقد تغير علمه.

أجيبوا بأنهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع الحكم الذي لولاه لدام كما يعلم البيع المطلق مفيداً لملك إلى أن يقطع بالفسخ[٣].

وقد ارتكبت الرافضة[٤] البداء[٥] على الله حتى قالوا: إن علياً إنما لم ينذر بالمغيبات مخافة أن يبدو لله[٦].

---

(١) انظر الفروق بين النسخ والتخصيص في المستصفى (١/١١٠-١١١) والمحصول (٣/١٢-١٩).

(٢) في الأصل (زاعمي) وهو خطأ.

(٣) انظر المستصفى (١/١١٠).

(٤) الرافضة: إحدى فرق الشيعة سموا بذلك لرفضهم اتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب لما طلبوا منه أن يتبرأ من أبي بكر وعمر فامتنع وقيل إن الرافضة هم الإمامية القائلين بأن الرسول ﷺ نص على إمامة علي بن أبي طالب، انظر الملل والنحل (١/٢٥١)، ومقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري: (١/٨٨-٨٩) والفرق بين الفرق: (٢٢١).

(٥) المراد بالبداء: أن الله قد بدا له ما لم يكن يعلمه من المصالح أو المفاسد. أنظر: المعتمد: (١/٣٦٨).

(٦) في الأصل (أن يبدو الله) والصواب ما أثبته.

وأما أصحابنا أثبتوا[1] النسخ على منكريه فقالوا: لو امتنع إما أن يكون امتناعه لذاته وهويته، أو لما يؤدي إليه من المفسدة، أو تأديته إلى محال.

والأول باطل؛ فإنه ليس كالجمع بين السواد والبياض، ولا يمتنع تغاير نسبتي شيء واحد.

وأما المفسدة فلا واجب على الله من قبلها شيء ثم إنما تكون في أن يأمرهم مصلحة لهم في نفس الأمر ليستعدوا، ثم يخفف عنهم[2] وهذا عكازة أصحابنا في هذه، وفي مسألة النسخ قبل التمكن، وفي تجويز النسخ لا إلى بدل، ففي الكل يحتجون بأنه إما لذاته، أو لكيت وكيت. اضبط حتى لا تحتاج إلى الإعادة.

واحتجوا على وقوعه سمعاً بالإجماع[3] وبالنصوص المصرحة كقوله تعالى: ﴿ ۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾[4] [البقرة: ١٠٦].

س: يلزم تغير كلام الله فتتغير ذاته.

ج: التغيير في تعلق نسبة الكلام.

واعلم أن هذا الاحتجاج الأخير لا حاصل[5] له. أما اليهود فليسوا بمصدقي إجماعنا ونصوصنا. وأما جماعة المعتزلة وفرقة من أصحابنا ما أنكروا وجود نسخ، ولكن وقع اختلاف في معناه.

ومما احتج [به][6] أصحابنا عليهم قصة ذبح إبراهيم، ونسخه قبل الوقوع، فيدل على أنه ليس بياناً لمدة الحكم بل رفع عينه، وسيأتي عليه مقاومتهم[7].

---

(١) كذا في الأصل وكان ينبغي أن يقول: «فأثبتوا» لكن المصنف يحذف الفاء من جواب أما كثيراً كما أشرت إلى ذلك في مقدمة التحقيق.

(٢) أنظر المستصفى: (١/١١١)، والبرهان: (٢/١٣٠٠-١٣٠١).

(٣) أي الإجماع على أن شريعة محمّد ﷺ ناسخة لجميع الشرائع السابقة. المستصفى: (١/١١١).

(٤) وقراءة (ننسأها) التي ذكرها المصنف قراءة ابن كثير وأبي عمرو انظر النشر في القراءات العشر (٢/٢٠).

(٥) نهاية ق ٦٢.

(٦) زيادة يقتضيها السياق.

(٧) انظر القسم الثاني من الكتاب.

واحتجوا أيضاً بأنه لو كان النسخ بياناً لما جاز تأخيره عن وقت الحاجة.

وهذا ضعيف، فإن الخصم يقول: ما تأخر عن وقت الحاجة بل تقدم أيضاً على الحاجة[1].

ومما احتجوا به أيضاً أنه لو كان بياناً لما جاز تأخيره، كما لم يجوز هؤلاء تخصيص العام[2].

وهذا أيضاً ضعيف، فإن العام لم يبين فيه المراد فيكون تأخيراً عن وقت الحاجة، وقد يقع ارتكاب غير المراد، وتجهيل المراد في الحال، والإجمال حاصل في الوقت والإلباس، بخلاف النسخ، فإن وقته بعده لم يقع، وعند الوقوع تبيّن، ولا يفضي إلى ارتكاب غير المراد.

مسألة [جواز النسخ قبل التمكن من الفعل][3]

ومما اشتد فيه اختلافهم جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال.

وصورته أن يقول الشارع: حجوا في رمضان هذه السنة، أو تعبدوا في وقت كذا. ثم ينسخ قبل مجيئه[4]، أو عند مجيئه دون تيسر ما يتأتى فيه الإيقاع. وطريقتهم المشي على أن الامتناع لكيت وكيت[5] وقد سبقت[6].

وقد أنكرت المعتزلة ذلك لحجتين؛ إحداهما: أنكم قلتم كلام الله واحد فكيف يكون أمراً ونهياً بشيء واحد معاً؟

---

(١) لأن الحاجة إليه لا تكون قبل وروده بل بعد وروده، ومعرفة كونه رافعاً للحكم السابق.

(٢) أي كما لم يجوزوا تأخير المخصص عن العام كون التخصيص بياناً فينبغي أن لا يجوزوا تأخير النسخ لكونه بياناً عندهم.

(٣) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٤٠٦- ٤١٣)، والبرهان: (٢/ ١٣٠٣- ١٣٠٦) والمستصفى: (١/ ١١٢- ١١٦).

(٤) في الأصل (صحته) وهو تحريف من الناسخ.

(٥) أي أن الامتناع إما لكونه محالاً في ذاته أو لكونه يؤدي إلى محال أو لأمر آخر، وقد تقدم قول المصنف «وهذه عكازة أصحابنا في هذه وفي مسألة النسخ قبل التمكن...» (ص٥) وانظر البرهان: (٣/ ١٣٠٤).

(٦) سبقت في مسألة إثبات النسخ من القسم الثاني من الكتاب.

أجيبوا: أن تعجبكم إن كان من كونه واحداً فقد أقيم الدليل عليه في أصول الدين[1].

وإن تعجبتم أن التعلق معاً فالاثنان مختلفان بالتقدم والتأخر، وما خوطب بهما معاً[2].

الثانية: هي أن الشيء الواحد كيف يكون مأموراً منهياً مصلحة مفسلة معاً"؟

أجيب بأنه: أما رعاية المصالح والمفاسد ووجوبها فما لا نقول به[3].

وأما كونه[4] مأموراً منهياً أجيب عنه بجوابين:

أحدهما: دعوى تعدد جهتي الأمر والنهي[5]. ثم اختلفت عبارات معتملي هذا الجواب؛ فمنهم من قال: مأمور بشرط بقاء الأمر، منهي بشرط زواله[6].

ومنهم من قال: مأمور بشرط كونه مصلحة، وإنما يكون مصلحة ما بقي الأمر، فإذا نهي خرج عن كونه مصلحة. ولهم عبارات أخرى أنزل من هذه[7].

وقد استوهن بعض المتأخرين[8] هذا فقال: معناه أن الشرط ما يتصور أن يوجد وألا يوجد، والمأمور لا يقع مأموراً إلا عند دوام الأمر، فكيف تقول: أمرتك بشرط ألا أنهاك عنه؟

---

(١) مراده أن هذا اعتراض على قول الأشعرية إن كلام الله معنى واحد والجواب عنه في كتب علم الكلام. قلت: وما ذكروه في علم الكلام من كون كلام الله معنى واحداً وتعدده باعتبار المتعلقات لم يقيموا عليه دليلاً مقبولاً، وكل ما معهم أنهم ينفون تعدد الكلام القديم حتى لا يقولوا بتعدد صفة واحدة كسائر صفات الله التي أثبتها لنفسه أو أثبتها له رسول الله ﷺ، وأما المتكلم فهو متجدد لأن الله يتكلم متى شاء ولا يمكن أن نقول إن المتكلم به واحد.

(٢) انظر السؤال وجوابه في المستصفى: (١/ ١١٤- ١١٥).

(٣) انظر البرهان: (٢/ ١٣٠٥٢).

(٤) في الأصل (لونه) سقطن هصا الكاف فصارت تقرأ لاما.

(٥) انظر المستصفى: (١/ ١١٣).

(٦) ينظر المستصفى: (١/ ١١٣) وقد يفهم هذا من قول إمام الحرمين: والنسخ فيما اخترناه مثل ما نصفه فنقول: إذا توجه الأمر الجازم على معين فهو مشروط بأن يبقى إمكانه (البرهان: ٢/ ١٢٩٩).

(٧) انظر تلك العبارات في المستصفى: (١/ ١١٣).

(٨) هو الغزالي حيث قال: (وهو ضعيف لأن الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد فأما ما لا بد منه فلا معنى لشرطيته) المستصفى: (١/ ١١٣).

وما أجاد هذا. أما قوله «إن الشرط يجوز أن يكون وألا يكون» لا حاصل له، فإن الحياة شرط العلم في حق البارئ سبحانه ولا يقال نحو هذا[١].

وإن أراد بالنسبة إلى المشروط ففاسد؛ فإن الشرط المتعين لا ينفك عنه وجود المشروط باقياً بعده. وكأن هذا غرضه[٢] أن الشرط يجب ألا يكون عين المشروط فالشيء لا يشترط وجوده باستمرار وجوده، أما وجوده أولاً -لما له أول- فالبقاء متأخر عنه فكيف[٣] يشرط به؟ وأما وجوده المستمر فهو نفس البقاء فأنى يشرط به؟ فأفسده لعدم التنقيح[٤].

الجواب الثاني: أنهم التزموا بكونه مأموراً منهياً من وجه واحد في وقت واحد يتضمن أحدهما بعد الآخر، فإنه ليس من شرط الأمر الإرادة، أو المصلحة والمفسدة.

قالوا: ونحن نجوّز نسخ ما أمر أبداً إذ التغّير ليس في نفس الأمر، بل في تعلقه[٥].

وقد اعتضد المجوزون بقصة ذبح إسماعيل. وخصومهم احتالوا في دفعه بوجوه منها: دفع الأمر به فقالوا كان مناماً.

دفعوا: [بأن][٦] كثيراً من النبوات كان بمنام. ثم تتأكد جهة الأمر بقول إسماعيل ﴿ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُ ﴾ [الصافات: ١٠٢].

ومنها: تسليمهم الأمر به وزعمهم أن المأمور[٧] لم يكن الذبح، بل العزم عليه ابتلاء له.

---

(١) أي: لا يقال إنها قد توجد أو لا توجد.

(٢) في الأصل (عرضه).

(٣) نهاية ق٦٣.

(٤) أي أفسد غرضه لعدم تنقيح اعتراضه حتى يكون مقبولاً. فالمصنف بهذا الكلام يصحح الاعتراض بعد تنقيحه.

(٥) انظر هذا الجواب في المستصفى: (١/ ١١٤).

(٦) زيادة يقتضيها السياق.

(٧) مراده المأمور به ولكنه حذف الجار والمجرور للعلم به والأولى إثباته حتى لا يلتبس بالمكلف.

وقد كذبوا بقوله: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ فإنه إشارة إلى الذبح. ثم إن العزم إنما يجب عند وجوب المأمور.

ومنها: أنه لم ينسخ، بل قلب الله حلقه نحاساً أو حديداً، فانقطع الأمر لعدم التمكن.

وردوا بأن هذا يخالف مذهبكم؛ فإنه أمر بشرط، وهو ممتنع عندكم. ثم لا فائدة فيه، ولا حاجة إلى الفداء.

ومنها: أن المأمور لم يكن الذبح بل التل والإضجاع، وقد فعل، فلا نسخ.

أجيبوا بأن ذلك ليس ببلاء. وأيضاً لا يسمى ذبحاً.

الخامس: أنه فعل، وقطع إلا أنه التأم. واستدلوا على وقوع الامتثال بقوله تعالى: ﴿قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ﴾ [الصافات: ١٠٥].

أجيبوا بأن هذا ما نقله غيركم. ولو كان لاشتهر. وأول قوله: ﴿صَدَّقۡتَ﴾ أي أنك مصدق الأمر[١]، ولو لم تصدق ما أقدمت[٢].

وهذا الدفع الخامس ضعيف، فإنه ليس من شرط الواقع الاشتهار، سيما واقعة مضى عليها الألوف. وليس من شرط جميع ما جرى الحكاية في القرآن. ثم التصديق الذي أولوا عليه لم يتوقف على الإقدام فكم من مصدق لا يقدم. وفي الجملة ليس بقاطع في دفع الكلام خصم[٣].

---

(١) في الأصل (التأمير) وهو تحريف من الناسخ.

(٢) انظر الاعتراضات المتقدمة ودفعها في المستصفى: (١/ ١١٥- ١١٦) وأشار صاحب البرهان إلى بعض تلك الاعتراضات وكيفية الانفصال عنها: (٢/ ١٣٠٦).

(٣) كذا في الأصل والأولى أن يقول (كلام الخصم) لأن الكلام لا يوصف بأنه خصم إلا بتكلف.

ثم قرينة الأمر في قوله: ﴿ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ ﴾ غير جازمة في الغرض؛ فإنه لا يمتنع توهم إسماعيل أنه أمر وإن لم يكن -والآية حاكية عنه- سيما في أيام صباه[1].

ودعوى أن من النبوات ما كان بمنام فصحيح، ولكن لا كل منام الأنبياء حكم، بل يجوز أن يكون لمناماتهم أيضاً تأويل كرؤيا النبي عليه السلام في كسر قبضة سيفه[2]، وكرؤياه في متابعة الغنم له[3]، وكرؤياه ﷺ في نضح ماء البير[4] ونحوه. وفي الجملة الآية ليست مما لا يقبل التأويل من الطرفين. والاعتماد على الدليل العقلي القاطع.

ولمن منع من أصحابنا أن يدفع الحجة فيقول: الامتناع في نسخ[5] الحكم المأمور به على التأبيد وما قبل التمكّن إنما هو للزوم محال؛ فإنه إذا قال: «افعلوا دائماً أو في وقت كذا» ثم قال: «لا تفعلوا» إما أن يعتقد أنه طلب دائماً أو في ذلك الوقت أو ما طلب.

---

(١) قد يقال إن ما حكاه القرآن وسكت عن إنكاره إذا لم يكن بطلانه ظاهراً فهو حق كما عرف ذلك بالاستقراء.

(٢) حديث رؤيا النبي انكسار سيفه أخرجه البخاري في كتاب تعبير الرؤيا: (٨/ ٨٢) عن أبي موسى الأشعري أن النبي ﷺ قال: (رأيت في رؤياي أني هززت سيفاً فانقطع صدره فإذا هو ما أصيب من المؤمنين يوم أحد، ثم هززته أخرى فعاد أحسن ما كان، فإذا هو ما جاء الله به من الفتح واجتماع المؤمنين) وأخرجه مسلم في كتاب الرؤيا: (٤/ ١٧٧٩- ١٧٨٠).

(٣) لم أجده في شيء من كتب السنة.

(٤) حديث رؤيا النبي في نضح ماء البئر أخرجه البخاري في صحيحه كتاب تعبير الرؤيا (٨/ ٧٧- ٧٨) من حديث ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: (بينا أنا على بئر أنزع منها إذ جاءني أبوبكر وعمر فأخذ أبوبكر الدلو فنزع ذنوباً أو ذنوبين وفي نزعه ضعف فغفر الله له ثم أخذها عمر بن الخطاب من يد أبي بكر فاستحالت غرباً فلم أرَ عبقرياً من الناس يفري فريه حتى ضرب الناس بطعن). وأخرجه عن أبي هريرة في الموضع السابق وفيه (بينا أنا نائم رأيتني على قليب وعليها دلو..) الحديث. وأخرجه البخاري في مواضع أخر من صحيحه. وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة عن أبي هريرة (٤/ ١٨٦٠- ١٨٦٢) وعن ابن عمر (ص١٨٦٢).

(٥) في الأصل (النسخ) وهو تحريف.

الثاني باطل، فإن اعتقادنا لكونه أمراً اعتقادنا لكونه طلباً، فإنه لا يصح التصديق بوقوع الشيء منفكاً عن ذاته، فتعين صدق حكمنا بحصول ذلك الأمر صادقاً[١] فكذا حكمنا بلازمه[٢]، وهو حصول الطلب دائماً، أو في ذلك الوقت يلزم أن يكون صادقاً. فقوله: «افعلوا دائماً، أو ذلك الوقت» في قوة قوله[٣]: «أنا طالب دائماً أو في ذلك الوقت»

والدليل عليه أنا لو راجعنا[٤] أمراً أمر دائماً أنك هل أنت طالب منا دائماً؟ لا يصح أن يقول: «لست بطالب دائماً» وقد قال: «افعلوا دائماً». فإنه مناقضة، فيتعين أن يتمثّل[٥] له أو يجيبنا بأنه طالب دائماً.

وإن كان ممن لا يتغير[٦] فقد علم كل ذلك قبل سؤالنا، فإذا علم أنه طالب دائماً أو في ذلك الوقت الحاضر ثم قال: «لا تفعلوا»[٧] بطل تصديقه، وتصديقنا بأنه طلب دائم أو في ذلك الوقت، فصار الموضوع صادقاً دائماً كاذباً وهو محال.

ووجه آخر: وهو أنه لما لم يتيسر لهم دعوى تعدد جهتي الأمر والنهي، ويستحيل كون الشيء واحد مأمور منهياً بجهة واحدة على ما التزموا به، وترجح طرفين معاً يدفع[٨] قبولهم نهيين متعاقبين، فإن الطلب بأمر الله القائم بذاته -عند جماعتنا- وهو واحد، ولا تقدم ولا تأخر فيه، فصار تعلقاً لشيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد، باقتضاء الوجود والعدم وهو محال.

---

(١) نهاية ق٦٤.

(٢) في الأصل (يلازمه) وهو تصحيف.

(٣) ساقط من الأصل.

(٤) في الأصل (رجعنا) وهو خطأ من الناسخ.

(٥) في الأصل سقط إعجام الحرف الأول من الفعل. وقد تكون مصحفة عن (يمتثل).

(٦) أي لا يتغير علمه.

(٧) في الأصل (ألا تفعلوا) والصواب ما أثبته.

(٨) في الأصل (ينفع) وهو تحريف.

والمعتزلة في إنكار طلب في نفس الأمر على ضلال بيّن.

وثالثاً[١]: الرجوع إلى معنى الطلب لمن يعلم أنه لا يقع. والفرق بين الطلب، والموضوع طلباً بالإظهار على ما سبق، كالفرق بين ما يظهر مراداً وبين المراد، حتى إن السيد المعاتب المعتذر قد يقول للعبد عند الملك[٢]: «أريد منك كذا» ولا يريده. ثم إذا طلب مالاً يريده ترجح في نفسه وجود ما ترجح عدمه عنده، لتقاوم الإرادة والطلب، بل الطلبين، وهو محال.

[هل من شرط النسخ إثبات البدل؟][٣]

ومما اختلفوا فيه أن النسخ هل من شرطه إثبات البدل؟

ومنع قومه جواز أن ينسخ إلا إلى بدل محتجين بقوله تعالى: ﴿ ۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾ [البقرة: ١٠٦].

ودفع تمسكهم أما أولاً: فإنه ما منع الجواز، بل الوقوع.

وثانياً: أنه ينسخ بآية مثلها هي دافعة المنسوخ، لا أخرى واضعة. ثم نسخت صدقة النجوى[٤] لا إلى بدل، ونسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي[٥] لا إلى بدل. وغير ذلك.

---

(١) قد تقدم الوجهان الأول والثاني ولم يقل فيهما (أولاً، ثانيا).

(٢) في الأصل (عبدالملك) وهو تصحيف.

(٣) انظر هذه المسألة في المعتمد: (١/ ٤١٥– ٤١٦)، والمستصفى: (١/ ١١٩– ١٢٠).

(٤) هي الواردة في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ﴾ [المجادلة: ١٢].

(٥) ورد النسخ في قوله ﷺ: (كنت قد نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا، إنما نهيتكم عنها من أجل الدافة). والدافة: قوم من اليمن جاءوا إلى الحج بغير زاد ولا متاع.

[النسخ إلى الأثقل][1]

ومن محال الاختلاف تجويز النسخ إلى الأثقل. فمنهم من قصر[2] التجويز على ما إلى الأخف، وألزمهم الأصحاب بأن الامتناع لذاته أو للاستصلاح، أو لمحال كما سبق، ثم يجوز أن يكون الأصلح أثقل.

س: قد ورد ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [البقرة: ١٤٣].

ج: فيقتضي ألا يكون في العالم فقير، ولا كدود، ولا مكلف أصلاً.

س: قوله ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ إنما يكون في الأخف، وإلا فالقرآن خير كله.

ج: لا، بل ما هو خير ثوبك وإن كان أثقل.

س: ليس بواقع.

ج: أمروا بترك القتال ثم أمروا بثبات لعشرة. وحرمت الخمرة نكاح المتعة والحمر الأهلية بعد إطلاقها، ونسخ صوم يوم عاشوراء بصوم شهر رمضان.

[نسخ بعض العبادة هل يعد نسخاً للأصل؟][3]

ومما اختلفوا فيه أنه إذا نسخ بعض العبادة[4] كإسقاط اثنين من أربع، هل هو نسخ للبعض أو للأصل؟

---

(١) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٤١٦- ٤١٨)، والمستصفى: (١/ ١٢٠).

(٢) في الأصل (أقصر).

(٣) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٤٤٧- ٤٤٩)، والمستصفى: (١/ ١١٦- ١١٧).

(٤) نهاية ق٦٥.

قال قوم: نسخ للبعض لاشتمال الكل على البعض.

واختار بعضهم أنه نسخ للكل؛ لأن حكم الأربعة الوجوب فسقط وجوب الأربعة، والركعتان عبادة أخرى غير الأربعة. ولو كان نقصاناً لكان مصلي الصبح أربعاً قد أتى بالواجب وزيادة.

قالوا: ولو نسخت الطهارة بقيت الصلاة محلها[1]، بل لو أوجب كونها على الحدث كان نسخاً لوجوبها على الطهارة، وكانت هذه عبادة أخرى، إما إذا جوزت على الطهارة والحدث فليس بنسخ.

وهذا مما يناقش فيه، فإن الصورتين تتساويان في الاعتبار. فإذا نظرنا إلى انفراد شيء فسواء بدّل حرمته بالتجويز أو بالإيجاب فيكون نسخاً. وكذا إذا نظرت إلى الصلاة وإيقاعها على صفة؛ فإن كانت الواجب فيها الطهارة غير الواجب فيها الحدث، فالواجب فيها الطهارة غير الجائز فيها الحدث، بل غير الجائز فيها الطهارة بالجواز الخاصّي[2]. وإذا نظرت إلى خروج الطهارة عن حقيقة الصلاة فيجوز اشتراط شيء واحد بمختلفات خارجة، لا تتبدل بماهيّته، كاشتراط بقاء الجوهر بمتضادات على سبيل البدل، بحيث لا ينفك، ولا تختل به هويته.

[الزيادة على النص هل تعد نسخاً؟][3]

ومما يختلف فيه أن الزيادة في النص هل هو منسوخ؟

---

(١) في الأصل (محالها).

(٢) مراده بالجواز الخاصي: الإباحة وأما الجواز العام فهو قسيم الواجب والممتنع.

(٣) هذه المسألة من أعظم مسائل النسخ أثراً، وقد خصها الدكتور عمر بن عبدالعزيز بمؤلف مستقل سماه: الزيادة على النص. وانظر الكلام عن المسألة في المعتمد: (١/ ٤٣٦- ٤٣٧)، والبرهان: (٢/ ١٣٠٩- ١٣١١)، والمستصفى: (١/ ١١٧- ١١٩)، وأصول السرخسي: (٢/ ٨٢).

ويجب أن نفصل، فإنه ليس معناه الزيادة في سياقة النص، بل في مقتضاه والحكم به، وقد فصل بعضهم إلى ثلاثة أقسام[١]:

الأول: أن يوجب الصلاة ثم يوجب الحج[٢] ويبّن أنه ليس بنسخ لبقاء الحكمين معاً.

الثاني: أن يتحد المزيد والمزيد عليه، كما لو زيد في الصبح ركعتين. فهذا نسخ إذ كان حكم الركعتين الإجزاء[٣] وقد ارتفع.

س: اشتملت الأربع على اثنتين، فليس برفع بل هو ضم.

أجيب بأن النسخ رفع الحكم لا رفع المحكوم عليه، وقد رفع من الركعتين الإجزاء.

ومن أراد أن يقرر هذه الطريقة فليقررها بكون العدد الأقل ليس جزء العدد الأكثر لتعلقه مع قطع للنظر عنه، ولبطلان حقيقته عند الفصل؛ لأن ماهيته واحدة في العقل، ولأن كون العشرة من خمسة وخمسة ليس أولى من كونها من سبعة وثلاثة[٤] أو ستة وأربعة، والشيء الواحد له صورة واحدة لا تقوم بمختلفات متبادلة.

الثالثة: قال: هي بين المرتبتين كزيادة عشرين جلدة على ثمانين.

قال أبوحنيفة: إنه نسخ[٥] واختار هذا المقسّم أنه ليس بنسخ، قال: وهو بالمفصل أشبه فإنه لا تنتفي الثمانين عند المائة[٦].

س: إيجاب الثمانين كان يقتضي إطلاق الاقتصار عليه.

---

(١) يعني ببعضهم: الغزالي فانظر المستصفى: (١/ ١١٧).

(٢) عبر المصنف عن هذه المرتبة بالمثال وترك قول الغزالي (أن يعلم أنه لا يتعلق به) أي المزيد لا يتعلق بالمزيد عليه.

(٣) في الأصل (الأحرا) في هذا الموضع والذي يليه.

(٤) في الأصل (أو ثلاثة) وهو خطأ.

(٥) انظر مذهب الحنفية في أصول السرخسي: (٢/ ٨٢)، وبذل النظر (ص٣٥٣- ٣٥٤).

(٦) القائل هو الغزالي فانظر المستصفى: (١/ ١١٧).

ج: هو مفهوم ولا يقال النسخ إلا على المنطوق.

وهذا الفرق على ما مهّد من المأخذ فاسد؛ فإنه إذا اعتبر هنالك[1] صلاة واحدة فهو جزء واحد، وإن نظر إلى ماهية العدد وأن الأقل ليس جزءاً للأكثر فكذا هنا.

وإن نظر إلى الإجزاء فكذا هاهنا، وإن لم يكن الإجزاء هاهنا منطوقاً[2] فكذلك الأقل.

ثم كان هاهنا الحادي والثمانون محرماً، وقد وجب بإيجاب المائة، وكيف لا يكون صيرُورة الحرام في شخص واحد على حال واحد واجباً نسخاً؟

ثم العجب أنه أورد أن الأمر بالصلاة على الطهارة بعد وجوب الصلاة مطلقاً نسخ بهذه الزيادة؛ لأن الأول أجزأ على الحدث دون الثاني، وإن تجويز مسح الخفين ليس نسخاً لوجوب الغسل ولا لإجزائه، بل المتعبَّد به يجعله أحد الواجبين، ولم يتحقق الإجزاء عند وجوب زيادة العشرين بالثمانين، ولم يعتبره نسخاً فليس ما ذكر في المسح والطهارة منطوقاً، بل هذا أصرح من ذلك من حيث التلقّي.

[نسخ الحكم وبقاء التلاوة وعكسه][3]

ومما يذكر هاهنا أن الآية المنسوخة يجوز تلاوتها. وجواز التلاوة حكم آخر، وكثير من المنسوخات كذا.

وقد نسخ جواز التلاوة مع بقاء الحكم، كنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء الحكم.

س: إذا رفعت التلاوة فلينسخ الحكم لأنه فرعه.

ج: منع فرعية الحكم للتلاوة، وكم من دليل لا تنعقد به الصلاة. ثم يجوز أن يبطل الدليل ويبقى المدلول.

---

(١) يعني في المرتبة الثانية التي مثلها بزيادة ركعتين في صلاة الصبح لتكون أربعاً.

(٢) نهاية ق٦٦.

(٣) انظر هذه المسألة في المعتمد: (١/ ٣٨٦- ٣٧٨)، والبرهان: (١/ ١٣١٢)، والمستصفى: (١/ ١٢٣- ١٢٤)، وأصول السرخسي: (٢/ ٨٠).

س: نسخ الحكم مع جواز التلاوة استبقاء الدليل مع رفع المدلول.

ج: إذا جاءت الناسخة زالت الدلالة، ويجوز بقاء الشيء مع بطلان جهة دلالته.

[نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس][1]

ومما اختلفوا فيه جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس. ومنع الشافعي وبعض[2] يجوزه كثير.

احتج المانع بقوله تعالى: ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ [يونس: ١٥].

أجيبوا: بأنه لا خلاف في أنه لا يبدل من تلقاء نفسه بل يوحى إليه، فمن الوحي ما يتلى قرآناً ومنه ما لا يتلى[3].

أخرى لهم: قوله تعالى: ﴿ ۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ ﴾ [البقرة: ١٠٦]. والخير والمثل إنما يكون من القرآن[4].

ج: يتحقق الوعد بآية أخرى وإن لم تكن ناسخة، سواء أثبتت حكماً أو لم تثبته، مع أن الناسخ في الحقيقة هو الله على لسان رسوله.

---

(١) انظر المعتمد: (١/ ٣٩١- ٤٠٠)، والبرهان: (١٣٠٧- ١٣٠٩)، والمستصفى: (١/ ١٢٤- ١٢٥)، وأصول السرخسي: (٢/ ٦٧- ٧٧).

(٢) انظر الرسالة (ص١٠٦- ١٠٧)، والبرهان: (١/ ١٣٠٧)، وكذلك نقل المنع عن الإمام أحمد كما في المسودة: (١٨٥)، حيث يقل قول القاضي في المجرد: ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة. نص عليه. وأما نسخ السنة بالكتاب فكلامه محتمل فيه، ففي موضع ما يقتضي أن لا تنسخ السنة إلا بسنة مثلها وفي موضع يجوز ذلك.

(٣) انظر الجواب في المستصفى: (١/ ١٢٥).

(٤) انظر هذا الاستدلال في الرسالة: (١١٨)، والبرهان: (١/ ١٣٠٨)، والمستصفى: (١/ ١٢٥). وقد أجاب عنه إمام الحرمين فقال: «فهذا خير من الله تعالى وليس فيه ما يتضمن استحالة الوقوع، وفيها الخلاف، ثم لا يمتنع تأويل الظواهر، ولا وقع لها في القطعيات». البرهان: (١/ ١٣٠٨). ولم يذكر إمام الحرمين التأويل الذي أشار إليه. والجواب الذي ذكره المصنف هو جواب الغزالي فانظر المستصفى: (١/ ١٢٥).

والمجوزون قالوا: أما التجويز العقلي فلا يتأتى إنكاره. وقد دلّ السمع على وقوعه إذ التوجه إلى بيت المقدس من السنة ليس من القرآن، وقد نسخ بالقرآن[(١)].

وتحريم المباشرة نسخ بالقرآن[(٢)] وليس فيه.

وكذا صوم يوم عاشوراء[(٣)].

---

(١) الناسخ هو قوله تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ ﴾ الآية.

(٢) أخرج البخاري من حديث البراء بن عازب ﷺ قال: كان أصحاب محمّد ﷺ إذا كان الرجل صائماً فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وأن قيس بن صرمة الأنصاري كان صائماً فلما حضر الإفطار أتى امرأته فقال لها أعندك طعام قالت: لا، ولكن انطلق فأطلب لك وكان يومه يعمل فغلبته عيناه فجاءته امرأته فلما رأته قالت خيبة لك فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي ﷺ فنزلت هذه الآية: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ ﴾ الآية. ففرحوا بها فرحاً شديداً ونزلت: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾. صحيح البخاري - كتاب الصيام: (٢/ ٢٣٠- ٢٣١).

وأخرج أبوداود بسنده عن ابن عباس قال: كان الناس على عهد الرسول ﷺ إذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا إلى القابلة، فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فأراد الله عز وجل أن يجعل ذلك يسراً لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال سبحانه: ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ ﴾ وكان هذا مما نفع الله به ورخص لهم ويسر. (سنن أبي داود - كتاب الصوم- باب مبدأ فرض الصيام: (٢/ ٢٩٥).

(٣) الناسخ لصيام يوم عاشوراء قيل إنه آيات الصوم: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ الآيات فقد أخرج البخاري وغيره عن عائشة ﷺ قالت: كان رسول الله ﷺ أمر بصيام يوم عاشوراء فلما فرض رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر. وفي لفظ في البخاري أيضاً (فلما فرض رمضان ترك يوم عاشوراء فمن شاء صامه ومن شاء تركه) صحيح البخاري- كتاب الصوم: (٢/٢٥٠) وقيل: إن الناسخ لوجوب صوم يوم عاشوراء هو السنة وهي ترك النبي ﷺ لصيامه كما في الحديث المتقدم.

=

وأما نسخ القرآن بالسنة[1] فكثير كنسخ آية الوصية للأقربين بقوله: (ألا لا وصية لوارث)[2].

[الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به][3]

واعلم أن الإجماع لا ينسخ، ولا ينسخ به لكونه بعد زمان الرسول ﷺ[4].

=ولكن ورد قوله ﷺ في حديث معاوية بن أبي سفيان: (هذا يوم عاشوراء ولم يكتب عليكم صيامه وأنا صائم فمن شاء فليصم ومن شاء فليفطر) صحيح البخاري: كتاب الصوم (٢/٢٥١) وهذا الحديث يفهم منه أنه لم يكتب صيامه أصلاً وإنما كان صيامه نافلة، وحينئذ فلا نسخ لأن الاستحباب بقي باتفاق. وقد يقال إن هذا الحديث ورد بعد نسخ الوجوب.

(١) نسخ القرآن بالسنة المتواترة منعه الشافعي وأحمد في ظاهر مذهبه كما نقله القاضي ونقل جوازه شرعاً بالمتواترة عن الإمام أحمد في رواية اختارها أبوالخطاب وهو مذهب الحنفية وأكثر الفقهاء والمتكلمين واختلفوا في وقوعه فقيل: وقع. واختاره ابن عقيل وبعض الحنابلة وقيل: لم يقع.
واختاره ابن سريج. انظر العدة (٧٨٨-٨٠١). والتبصرة (٢٦٤) واختار المنع، وأصول السرخسي (٢/٦٧) وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٣/١٦٧).

(٢) حديث (لا وصية لوارث) أخرجه أبوداود في كتاب الوصايا من حديث أبي أمامة الباهلي: (٣/١١٤) وأخرجه الترمذي في أبواب الوصايا (٤/٤٣٣،٤٣٤) وقال: هو حديث حسن صحيح. وكذلك قال في حديث عمرو بن خارجة الآتي ذكره. وأخرجه النسائي في كتاب الوصايا (٦/٢٤٧) عن عمرو بن خارجة، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الوصايا: (٢/٩٠٥-٩٠٦) عن أبي أمامة وعمرو بن خارجة وأنس. وأخرجه أحمد في المسند (٤/١٨٦-١٨٧)، (٥/٢٦٧) عن عمرو بن خارجة وأبي أمامة وحسنه السيوطي في الجامع الصغير (١/٧١، ٢/٢٠٤) وقال الألباني في إرواء الغليل (٦/٩٥) بعد أن ذكر طريق الحديث: خلاصة القول أن الحديث صحيح لا شك فيه بل هو متواتر كما جزم بذلك السيوطي وغيره من المتأخرين.

(٣) انظر هذه المسألة في المعتمد: (١/٤٠٠-٤٠٢) وقد فصل القول في الاستدلال على ما ذكره المصنف، والمستصفى (١/١٢٦)، وأصول السرخسي (٢/٦٦).

(٤) استغنى عن المقدمة الثانية وهي أنه بعد موت النبي ﷺ لا نسخ. وهذا لا ينافي أن يكون الإجماع دليلاً على النسخ ولكن ليس هو الناسخ بل هو مبين للناسخ. ولهذا عدوا من الطرق التي يعرف بها النسخ إجماع الصحابة على ترك العمل بالحديث فإنه يدل على وجود ما ينسخه.

[نسخ المتواتر بالآحاد][١]

وجوز قوم نسخ المتواتر بالآحاد[٢]، وقالوا: لا يحيله العقل فإن أهل مسجد قباء تحولوا إلى الكعبة بقول واحد أخبرهم[٣].

وأيضاً لا زالت الصحابة يبلغون أخبار الناسخ والمنسوخ إلى النواحي.

احتج المانعون بأنه رفع المقطوع بالمظنون.

وحديث قباء يجوز انضمام قرائن إليه.

أجيبوا بأن اعتبار القرائن تعطيل لأخبار الآحاد. قالوا وأما أنه[٤] رفع للقاطع فممنوع إذ لو كان كذا لقطعنا بكذب الراوي وليس كذا إذ يجوز صدقه. وإنما كان مقطوعاً به بشرط أن [لا][٥] يثبت صدق خبر نسخه.

وأنت تعلم أن قوله: «اعتبار القرائن تعطيل الآحاد» تعليل فاسد فإن تعطيل الآحاد [أهون][٦] من استسهال[٧] نسخها التواتريّ. وما ادعي أنه من الآحاد ادعي فيه القرائن، فلا يلزم بها النسخ. وليس إذا لم يصلح للنسخ لم يصلح للعمل به فيما دون محل النسخ.

---

(١) انظر البرهان: (١٣١١/١-١٣١٢) ولكنه جعل عنوان المسألة النص القاطع لا ينسخ بالظنون ولم يقصرها على تخصيص المتواتر بخبر الأحساد. ونقل الإجماع على عدم جواز نسخ الثابت قطعاً بالظنون والمستصفى: (١٢٦/١)، وأصول السرخسي: (٧٧/٢).

(٢) الجواز هو مذهب ابن حزم كما في الإحكام: (٤٧٧/٤).

(٣) خبر تحول أهل قباء أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصلاة: (١٠٤/١) ومسلم في صحيحه كتاب الصلاة: (٣٧٤/١).

(٤) نهاية ق ٦٧.

(٥) زيادة لا بد منها لصحة المعنى واستقامته وهي مستفادة من المستصفى (١٢٦/١).

(٦) زيادة يقتضيها السياق.

(٧) السين الثانية ليست ظاهرة في الأصل.

واحتج المجوزون بنسخ آية غسل الرجلين بحديث المسح[1]، وهو من قبيل الآحاد.

فمنع كونه من قبيل الآحاد بل متواتر حتى قال أبوحنيفة: جاءنا مثل ضوء الشمس والمسألة ظنية يتوقف فيها متميّزوهم[2].

[هل يثبت النسخ في حق من لم يبلغه؟][3]

ومما اختلفوا فيه أن من لم يبلغه خبر النسخ هل [يثبت][4] النسخ في جقه؟ اختيار بعضهم[5] أن حقيقة النسخ الرفع وما لم يبلغه لا يرتفع عنه الحكم، ولو ترك الأمر السابق دون أن يبلغه خبر النسخ عصى.

وألزم بأنه إذا علم ارتفع الحكم بالعلم بالنسخ أو بالنسخ؟[6] والأول باطل فتعين الثاني.

أجاب بأن العلم شرط فلا[7] نسخ قبل وجود الشرط.

---

(١) أي أحاديث المسح على الخفين.

(٢) هذا قول ثالث أشار إليه المصنف وهو التوقف، وقد نسبه إلى المتميزين من الأصوليين. وهناك قول رابع اختاره الغزالي في المستصفى وهو أنه جائز عقلاً وأما الوقوع فهو واقع في زمان الرسول ﷺ وأما بعد موت رسول الله ﷺ فلا نحكم بنسخ المتواتر لوجود آحاد متأخر عنه. وفي هذا يقول الغزالي: «والمختار جواز ذلك عقلاً لو تعبد به، ووقوعه سمعاً في زمان الرسول ﷺ بدليل قصة قباء وبدليل أنه كان ينفذ آحاد الولاة إلى الأطراف وكانوا يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعاً ولكن ذلك ممتنع بعد وفاته بدليل الإجماع من الصحابة على أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذاهب إلى تجويزه من السلف والخلف». والمستصفى: (١/ ١٣٦).

(٣) انظر البرهان: (١/ ١٣١٢- ١٣١٣)، والمستصفى: (١/ ١٢٠- ١٢١).

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

(٥) هو الغزالي كما في المستصفى: (١/ ١٢٠).

(٦) أورد هذا الاعراض وجوابه الغزالي في المستصفى: (١/ ١٢١)، والمصنف اختصر كلام الغزالي.

(٧) الفاء غير ظاهرة في المخطوطة.

قال: وقولهم «إنه مخطئ» باطل إذ الخطأ إنما يقال إذا طلب ولم يصب أو وجب عليه الطلب فقصّر.

قال: وربما لا يجب عليه قضاء صلاته. ونحن سنبين حالها فيما بعد[١].

[نسخ الحكم بقول الصحابي إنه نسخ][٢]

ومما اختلفوا فيه نسخ الحكم بقول الصحابي إنه نسخ دون أن يقول سمعت الرسول ﷺ.

قال القاضي[٣] وقوم: إنه لا يقبل لجواز أن يعتقد غير النسخ نسخاً إلا أن يحكي الناسخ ونقضي فيه برأينا.

وبعضهم قال: يقبل كما يقبل قوله أمرنا بكذا ونهينا[٤].

وهذه أيضاً مما يحتمل طرفاه القال والقيل[٥].

---

(١) هذا تلخيص ما قاله الغزالي في المستصفى: (١/ ١٢١).

(٢) انظر هذه المسألة في المعتمد: (١/ ٤١٨)، والتبصرة: (٢٨٢- ٢٧٤)، والمستصفى: (١/ ١٢٨- ١٢٩).

(٣) انظر رأي القاضي في المستصفى: (١/ ١٢٨).

(٤) وقد أومأ الإمام أحمد إلى قبول قول الصحابي هذه الآية منسوخة، نقله القاضي في العدة: (٣/ ٨٣٥- ٨٣٦) وقال بعد ذلك: فأما خبر الواحد إذا أخبر به صحابي وزعم أنه منسوخ فإن على قول من يجوز للراوي نقل معنى الأخبار يجب أن يثبت به النسخ، لأن ظاهر كلامه أنه معنى كلام رسول الله ﷺ في النسخ.. وأما إلى قول من يعتبر اللفظ فلا ينسخ به لجواز أن يكون ما سمعه ظن أنه ناسخ ولو أظهره لم يكن ناسخاً عندنا. العدة: (٨٣٧).

وقيل إن عين الناسخ فيجوز أنه قال اجتهاداً فيجب الرجوع إليه وإن لم يعينه قبل لجزمه بأنه منسوخ: (المعتمد: ١/ ٤١٨).

(٥) هذه إشارة إلى أنه يرى أن المسألة اجتهادية وأن أدلة القولين متقاربة من حيث القوة.

[نسخ المتواتر بالقياس][1]

ومما يذكر هاهنا أن نسخ المتواتر لا يجوز بالقياس ولا نسخ المعلوم بالظن والاجتهاد. هذا ما اتفقوا[2].

وقال بعض أصحاب الشافعي يجوز النسخ بالجلي دون الخفي[3].

وقال بعض المتأخرين[4] إن عنى بالجلي المقطوع فمسلم وإلا فلا.

قال: ومما يتأتى به القطع فحوى يقرب من الصريح. أو وصف لا يلتفت إليه الشارع كالأنوثة في سراية العتق[5]. أو مثل إن كان النبيذ مباحاً[6]، مثلاً فورد أن الخمر حرمت

---

(١) انظر المسألة في المستصفى: (١/ ١٢٦- ١٢٨)، وأصول السرخسي: (٢/ ٦٦)، والمعتمد: (١/ ٤٠٢- ٤٠٤) ولكنه جعل المسألة في نسخ القياس والنسخ به ولم يخصها بنسخ المتواتر بالقياس.

(٢) كذا في الأصل وكان الواجب زيادة لفظ (عليه) وقد تكون محرّفة عن «اثبتوا». وانظر في هذه المسألة المستصفى: (١/ ١٢٦- ١٢٨).

(٣) انظر المستصفى: (١/ ١٢٦) ولم ينسبه لأحد بعينه وقد نسبه الآمدي إلى أبي القاسم الأنماطي من أصحاب الشافعي. الإحكام: (٣/ ١٦٤).

(٤) يريد الغزالي: فانظر المستصفى (١/ ١٢٧) حيث ذكر أن لفظ الجلي مبهم فإن أرادوا به المقطوع فهو صحيح وإلا فلا. ثم بين أن ما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب.

الأولى: ما يجري مجرى النص كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإن تحريم الضرب يفهم منه قطعاً.

الثانية: لو ورد نص بأن العتق لا يسري في الأمة ثم ورد قوله ﷺ: من اعتق شركاً له في عبد قوّم عليه الباقي. لقضينا بسراية العتق في الأمة قياساً على العبد.

الثالثة: أن يرد النص مثلاً بإباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها فينسخ إباحة النبيذ بقياسه على الخمر إن تعبدنا بالقياس. وقيل وإن لم نتعبد بالقياس فكذلك. ثم بين أنه إذا لم نتعبد بالقياس فقوله حرمت الخمر لشدتها ليس قاطعاً في تحريم النبيذ لاحتمال أن يكون التحريم لأجل شدة الخمر خاصة.

(٥) عبارة المصنف هنا لا تؤدي الغرض الذي بينه الغزالي في الرتبة الثانية وكان ينبغي أن يقول (أو انتفاء الفارق المؤثر بين الأصل والفرع) أو عبارة نحوها.

(٦) في الأصل «مباح» وصوابه النصب على أنه خبر «كان».

لشدتها فينسخ إباحة النبيذ إن تعبدنا بالقياس. وإن لم نتعبد فلا يمكن لجواز أن يكون للخصوص مدخل.

وهذا لا حاصل له؛ فإنه إما أن يتلقى من النص وقد أضاف إلى شدة الخمر فيجوز أن يكون لها مدخل، وإن تعبد بالقياس لم يتعبد بالقياس في كل صورة؛ وأنه يصح في كل موضع. فإذا كان مما يتوهم فيه الفارق صار كسائر القياسات، ولا اعتبار لما ذكر. وشدة الخمر يجوز إثبات الفارق فيها.

ومن احتجَّ بأن القياس فرع النص فكيف ينسخه؟ ما أصاب. فإنه فرع ما ينسخه، بل فرع نص آخر[١]. بل يجب العود إلى الإجماع، فإن الصحابة إنما عدلوا إلى القياس عند اليأس عن النص، حتى كانوا يقولون لولا سمعنا هذا لقضينا فيه بخلافه[٢] وكانوا يحكمون ببطلان كل قياس خالف النص.

[بم يعرف الناسخ؟][٣]

والناسخ في النصوص هو المتأخر.

ويعرف ذلك إما بالإجماع على تأخر ما تأخر، أو الإجماع على أنه الناسخ وإما أن يذكر الراوي التاريخ أو يدل عليه اللفظ كقوله عليه السلام: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها)[٤].

---

(١) ذكر هذا الجواب الغزالي في المستصفى: (١/ ١٢٧).

(٢) نهاية ق٦٨.

(٣) انظر المسألة في المعتمد: (١/ ٤١٦- ٤١٨)، والمستصفى: (١/ ١٢٨- ١٢٩).

(٤) أخرجه أحمد في المسند عن علي ﷺ: (١/ ١٤٥). وعن ابن مسعود (١/ ٤٥٢). وفي مواضع أخرى. وأخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الجنائز - عن بريدة (٢/ ٦٧٢)، وليس فيه لفظ (كنت). وأخرجه في كتاب الأضاحي: (٣/ ١٥٦٤) بلفظ المصنف. وأخرجه أبوداود في كتاب الأشربة: (٣/ ٣٣٢) بلفظ نهيتكم عن ثلاث وأنا آمركم بهن، نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها.. الحديث.
وأخرجه الترمذي - في كتاب الجنائز: (٣/ ٣٦١)، عن بريدة بلفظ: (قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة) قال الترمذي: وفي الباب عن أبي سعيد =

ولا يثبت بترتيب المصحف بالتقدم والتأخر، ولا تاريخ إسلام الراوي فلعله سمع بعد أن يسلم أو قبله[١].

الأصل الثاني

سنة الرسول صلى الله عليه وسلم

وينقسم المنقول منها إلى متواتر وغير متواتر. وإنكار السمنية[٢] صريح معاندة فإن الإنسان يعلم من نفسه أنه لا يشك في وجود بغداد مثلاً مشكّكه وإن لم يكن شاهدها.

ومن شرائط التواتر إمكان الشيء في نفسه.

=وابن مسعود وأنس وأبي هريرة وأم سلمة. ثم قال: حديث بريدة حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم. وأخرجه النسائي في كتاب الجنائز: (٤/ ٧٣) وفي كتاب الأضاحي: (٧/ ٢٠٧) وفي كتاب الأشربة: (٨/ ٢٧٨) وأخرجه ابن ماجه في كتاب الجنائز (١/ ٥٠١) بلفظ المصنف عن ابن مسعود قال في الزوائد: إسناده حسن. وصحح السيوطي حديث ابن مسعود هذا في الجامع الصغير: (٢/ ٩٧).

(١) لا أعلم أحداً قال إن النسخ يترتب المصحف. وأما تاريخ إسلام الراوي فقد قال بعض العلماء إنه يصلح دليلاً على النسخ إذا مات الراوي الأول قبل إسلام الراوي الثاني فيكون حديث الثاني ناسخاً لحديث الأول عند التعارض. وهذا اختيار القاضي أبي يعلى في العدة: (٣/ ٨٣٢- ٨٣٤).

(٢) السمنية: طائفة من الطوائف الضالة تنسب إلى (سومنا) بلد في الهند أو إلى (سومنات) وهو صنم لهم. ويقولون بالتناسخ وقدم العالم. وهذه الطائفة أنكرت حصول العلم بالخبر سواء كان متواتراً أم غير متواتر لأنهم يحصرون مدارك العلم في الحواس الخمس. انظر الفرق بين الفرق (ص١٧٠) وفواتح الرحموت: (٢/ ١١٣).

وذهب بعض الطوائف إلى التفريق بين الماضي والحاضر فقالوا: التواتر يفيد العلم في الحاضر لا في الماضي لأن الحاضر يعضده الحس. وقال جماعة يفيد علم الطمأنينة لا اليقين.

والذين قالوا إنه يفيد العلم وهو مذهب أهل الحق اختلفوا هل أفاد العلم الضروري أو النظري؟

انظر المعتمد: (٢/ ٨١)، وأصول السرخسي: (١/ ٢٨٣)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي: (٢/ ٣٦٢)، والمستصفى: (١/ ١٣٢)، والإحكام للآمدي: (٢/ ١٥)، ومختصر الطوفي: (٤٩) وقال: إنه خلاف لفظي لا ثمرة له.

وأن يكون الإخبار لا عن ظن، بل عن أمرٍ مشاهدٍ إذ لو أخبر قوم لا يحصون عن إمكان وجود العالم لم يتواتر بذلك.

وأن تأمن النفس فيه عن الاتفاق والتواطئ.

ولا ينتهي في تضاعيف سلسلته إلى الآحاد فإنه حينئذ إنما يتواتر أنه نقله الآحاد لا أنه متواتر في نفسه. وقد تكرر الشهادات دون إفادة اليقين بالتدرج في الحكاية من القلة إلى الكثرة[1].

وعدد التواتر منه كامل وزايد. والزايد ما زاد على ما أفاد اليقين[2].

ومن الشروط الفاسدة تحكم من أوجب أن يكون عدد التواتر بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد[3]، فإن المصلين في جامع وأشتات من مارة سوق إذا خرجوا وأخبروا عن واقعة قد يحصل اليقين مع صحة أن يحويهم بلد. فاليقين هو القاضي بتوافي[4] الشهادات. والعدد الكامل لا يمكن ضبطه ولا يدري أن اليقين لنا بواقعة بكم حصل؟ ولا يلزم من إفادة مبلغ من الشهادات يقيناً في موضع إفادتها إياه في آخر، فللقرائن مدخل عظيم.

---

(١) ينظر المستصفى: (١/ ١٣٤).

(٢) التواتر قال بعضهم قد يحصل باثنين اعتباراً وقيل أربعة كما في الشهادة في الزنى، وقيل خمسة ليزيد عن نصاب الشهادة في الزنى، وقيل اثنا عشر اعتباراً بعدد النقباء، وقيل سبعون اعتباراً بعدد أصحاب موسى، وقيل ثلاثمائة وكسراً اعتباراً بأصحاب بدر، واشترط بعضهم ألا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد. والصحيح أنه ليس له حد معين.

انظر البرهان: (١/ ٥٦٩)، والمعتمد: (٢/ ٨٦- ٩٢) والعدة: (٣/ ٨٥٦- ٨٥٧) وقال لا بد أن يزيد عن أربعة، والمستصفى: (١/ ١٣٤- ١٣٨).

(٣) ممن اشترط ذلك البزدوي فانظر كشف الأسرار عن أصول البزدوي: (٢/ ٣٦١)، وكذلك قال السرخسي فانظر أصوله: (١/ ١٣٨).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (بتواتر). والقول بعدم تحديد عدد معين والتعويل على حصول العلم بخبرهم يجعل التواتر مختلفاً بين شخص وآخر فما أفاد العلم عند فلان هو متواتر عنده ولو لم يفد العلم لغيره. وهو عند غيره ليس من المتواتر.

وأوجب القاضي اطراد الإفادة، ولا يستقيم عند اعتبار القرائن[١].

وقول الكعبي[٢] إنه قد يحصل التواتر بقول واحد مجرداً عن القرائن سفه[٣]، وإن كان يجوز حصول اليقين بقول واحد إذا احتف بقرائن كثيرة، ولكنه لا يسمى متواتراً إذا عرّف التواتريات بقضايا يكون موجب اليقين فيها كثرة شهادات قولية، ولكنه ضرب من القضايا المسماة بالحدسية.

وما يذكر أن العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بقولهم يجب القطع بكذبهم؛ لأنه لم يشترط في حصول العلم إلا كمال العدد، والإخبار عن مشاهدة ويقين. فإذا وجد الشرط الأول ولم يحصل فتعين الخلل الأول[٤] في الشرط الثاني فقد كذبوا.

وهذا فيه تسامح، فإن العدد الكامل لما اعترف هذا القائل بأنه لا يعرف، وأن الكامل في واقعة لا يلزم أن يكون كاملاً في غيرها، ولا يعرف أنه كامل، وزائد واقعة لا يلزم أن يكون زائد غيرها، بل قد يكون كاملها أو غير كاملها. وإذا اعتبر القرائن أخطأ في تعيين الشرطين، بل بما[٥] توقف على ثالث من القرائن.

---

(١) انظر رأي القاضي في المستصفى: (١/ ١٣٥) وهناك رأي آخر في المسألة وهو أن العلم إن كان لكثرة العدد فلا يختلف وإن كان للقرائن فيختلف. وصححه السبكي في جمع الجوامع: (٢/ ١٢٤) ومعه شرح المحلي.

وقال ابن النجار: وفيه نظر؛ فإن الخبر الذي لم يحصل العلم فيه إلا بانضمام قرينة إلى الخبر ليس من التواتر، بل لابد أن يكون حصول العلم بمجرد روايتهم. شرح الكوكب المنير: (٢/ ٣٣٦).

(٢) الكعبي: هو عبدالله بن أحمد بن محمّود الكعبي البلخي الخراساني من أئمة المعتزلة وإليه تنسب طائفة الكعبية منهم توفي سنة (٣١٩هـ) وله كتب في علم الكلام وغيره منها قبول الأخبار ومعرفة الرجال، ومقالات الإسلاميين، وأدب الجدل. انظر ترجمته في تاريخ بغداد: (٩/ ٣٨٤) ولسان الميزان: (٣/ ٢٥٥)، والأعلام: (٤/ ٦٦).

(٣) لأنه لا تساعد عليه اللغة فإن التواتر في اللغة يعني التتابع وهذا لا يتم فيما رواه واحد. وانظر ما حكي عن الكعبي في المستصفى: (١/ ١٣٦).

(٤) كذا في الأصل وكلمة «الأول» الظاهر أنها زيادة من الناسخ.

(٥) نهاية في ٦٩.

س: قصة الصلب على ما زعم النصارى تواتر، ولم يحكم بصدقه.

ج: الذي شوهد من الصلب صدقنا، فتواتر عندنا صلب إنسان يشبه المسيح فصدقنا ما رأوا[١].

س: فلا يبقى على المحسوسات اعتماد.

ج: بأنه في غير زمان خرق العادات لا يصح، وفي زماننا سلخ الله عنا العلوم الضرورية. وإذا وجدنا علماً ضرورياً بأنه ما صار ثعباناً فيحكم بكذب الناقل.

[تقرير الرسول ﷺ][٢]

ومما يذكر هاهنا أن كل خبر ذكر عند الرسول وسمع ولم يغفل فسكت عليه يجب قبوله، إذ لو كان كذباً لما سكت عليه. أعني مما يتعلق بالدين.

وكذا كل خبر ذكر بين يدي جماعة مما جرت العادة بإنكاره وإن[٣] كان كاذباً وسكتوا عليه وهم جمع، وليس بهم مانع، وهم من أهل الخبرة به، إذ يمتنع في مستقر العادة تواطؤهم على الكذب فيجب قبوله.

وبهذا الطريق ثبت إعلام الرسول ﷺ.

---

(١) هذا الجواب أفضل من الجواب باختلال شرط التواتر في الطبقة الأولى لقلتهم وكونهم لم يبلغوا عدد التواتر، أو باختلال شروط التواتر في الوسط أو في بعض السند والقول أن بختنصر قتل النصارى حتى لم يبق منهم إلا دون عدد التواتر. انظر شرح الكوكب المنير: (٢/ ٣٤٠).

(٢) انظر البرهان: (١/ ٤٩٨)، والمستصفى: (١/ ١٣١).

(٣) كذا في الأصل والظاهر أن الواو زائدة.

[مراتب نقل الأخبار][1]

وفي نقل الأخبار مراتب. وأعلى ما ينقل أن يقول الصحابي سمعت الرسول أو أخبرني أو شافهني.

ودونه أن يقول: قال الرسول، أو حدثه أو أخبرنا. وليس كالأول لجواز أن ينقل عن واسطة كما في كثير مما روجعوا بعد الإطلاق فقالوا: إنما سمعنا عن فلان[2] وإن كان الظاهر عند الإطلاق أن يكون قد سمعه.

ودونه أن يقول الصحابي: أمر الرسول أو نهى. وهذا ينقص عما قبله باحتمال ثان.

وهو أنه ربما يرى ما ليس بأمر أو نهي كذلك[3]. فهو دونه. وإن كان الظاهر من حالهم الصواب.

ودونه أن يقول: أمرنا ونهينا. وينقص عما قبله باحتمال آخر ينضم إلى احتمالات سبقت. وهو أنه ربما يكون الآمر من الصحابة، أو من بعض الخلفاء.

وإن كان هذا الاحتمال في غير الصحابي آكد منه من الصحابي.

ودونه أن يقول: كانوا يفعلون كذا، وأضاف إلى زمن الرسول ﷺ، وأما التابعي إذا قال: كانوا يفعلون، ولم يشاهد عصر النبي ﷺ لا يدل على فعل الجميع، ولا حجة في فعل البعض[4].

---

(١) انظر المستصفى: (١/ ١٢٩- ١٣٢).

(٢) مثل حديث (إنما الربا في النسيئة) الذي يرويه ابن عباس فإنه قد روى مسلم في صحيحه -كتاب المساقاة: (٣/ ١٢١٨) بسنده عن عطاء بن أبي رباح أن أبا سعيد الخدري لقي ابن عباس فقال له: أرأيت قولك في الصرف أشيئاً سمعته من رسول الله ﷺ أم شيئاً وجدته في كتاب الله عز وجل؟ فقال ابن عباس: كلا لا أقول. أما رسول الله ﷺ قال: ألا إنما الربا في النسيئة.

(٣) في الأصل (ذانك) وهو سهو من الناسخ.

(٤) اختلفوا في قول الصحابي أو التابعي: كانوا يفعلون كذا فذهب الحنفية وأكثر الحنابلة إلى أنه يدل على فعل الجماعة أي جماعة الصحابة كلهم لأنه قال ذلك على وجه الاستدلال على صحة ما فعلوا ولا يتم إلا إذا كان مراده فعل الجميع، قالوا: فإن قيل لو كان إجماعاً لما ساغ خلافه قلنا: إنما جاز خلافه لعدم العلم بوقوعه لأنه نقل الاستدلال عليه بخبر واحد.
انظر العدة: (٣/ ٩٨٨- ٩٩٩)، ونسبه الآمدي إلى الأكثرين في الإحكام: (٢/ ٩٩).

فهي خمسة من المراتب وكل ما دل على خلاف الإجماع أو على خلاف الدليل القاطع العقلي، أو النص القاطع، لا يمكن أن يتواتر إذ لا خفية في طرفي النقيض، فهو مردود[(١)].

وأما الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه فيتوقف فيه.

س: لو كان صادقاً لما أخلانا الله عن بينة تصدقه.

ج: يعارض في جانب الكذب بمثله. وليس هذا كالمتحدي بالنبوة فإنا نقطع بكذبه، لأن النبي يكلفنا بالتصديق علماً، وتصديقه علماً بغير دليل محال. وخبر الواحد وشهادة الاثنين لم نتعبد بالتصديق فيه علماً، بل بعمل به بالظن.

س: يجب على الشارع إشاعته ليتواتر.

ج: ما يكلفنا بالعلم به فيلزمه[(٢)]، وما يكلفنا[(٣)] بالعمل به بناء على ظننا فلا يلزم. فيقول: أنتم مكلفون بما تحصّل لكم من الظن.

[خبر الواحد]

ومما طال فيه النزاع حال خبر الواحد. ونعني به كل ما لا يتواتر سواء كان عن جمع أو عن واحد[(٤)] وضابط التواتر العلم[(٥)].

---

(١) انظر المستصفى: (١/ ١٤٢) والحكم يرد ما جاء على خلاف الدليل القاطع العقلي وإن كان مشهوراً على ألسنة الأصوليين لكنه مزلق خطير أدى ببعض الناس إلى رد السنن بأوهام زعموا أنها أدلة عقلية قاطعة.

(٢) نهاية ق٧٠.

(٣) في الأصل (تكلفنا).

(٤) هذا هو اصطلاح الجمهور وأما الحنفية فيزيدون مرتبة بين المتواتر والآحاد وهي مرتبة المشهور وهو عندهم (ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة ﷺ ومن بعدهم. أصول البزدوي مع كشف الأسرار: (٢/ ٣٦٨).

(٥) أي كونه مفيداً للعلم. وهذا وإن كان اختيار كثير من المحققين لكنه يفضي إلى تفاوت التواتر من شخص لآخر، فما يفيد العلم اليقيني لفلان ربما لا يفيده لغيره. وقد ينكر الشخص كون الخبر مما لا ينكره عاقل كخبر وجود مكة والمدينة، وبناء على ذلك يمتنع وجود التواتر في أحاديث الرسول ﷺ القولية.

وأنكر قوم جواز التعبد عقلاً فضلاً عن وقوعه سمعاً[١].

فان ادعوا الضرورة عورضوا بمثلها على النقيض[٢].

وإن زعموا النظر فلا سبيل إليه، لأنه إما أن يكون لذاته وليس بممتنع، أو لمفسدة[٣] ولا يلتفت إلى رعاية المصالح[٤]، وعلى تقدير الالتفات نمنع المفسدة[٥].

س: وجه المفسدة هو أنه ربما يروي في سفك دم أو استحلال بضع، وربما يكذب فيظن أنه بأمر الله ولا يكون فهجم[٦] جهلاً، وقبيح بالشارع التجهيل.

أجيبوا: بأنه لا يمتنع أن يقول الشارع إذا طار لكم الطائر وظننتموه غراباً أوجبت عليكم كذا عند ظنكم، والمقر بالشرع لا يتمكن من هذا الإنكار؛ لأنه تعبدنا بالعمل بالشهادة المظنونة، والفتوى المظنون صحته[٧] وحكم القاضي المظنون ملحق[٨] بالشهادة القطعية والفتوى القطعية[٩] والقضاء القطعي كالصادرات من الرسول.

---

(١) المستصفى: (١/ ١٤٦).

(٢) أي إن ادعوا أن امتناع التعبد ضروري لا يحتاج إلى نظر واستدلال، عورضوا بدعوى التعبد ضرورة، والضروري لا يقع فيه نزاع لأنه يشترك فيه العقلاء.

(٣) في الأصل (المفسدة) والألف زائدة.

(٤) قوله: (لا يلتفت إلى رعاية المصالح) لا يقبل على إطلاقه بل لا بد من التفريق بين المصالح المعتبرة شرعاً والملغاة والمرسلة.

(٥) أي نمنع لزوم المفسدة من جواز التعبد بخبر الواحد.

(٦) كذا في الأصل ولعل مراده أن المكلف يهجم على الفعل الذي اقتضاه خبر الواحد يظنه مأموراً به جهلاً منه بكذب الناقل.

(٧) كذا في الأصل ولعل الصواب «صحتها» مراعاة لمرجع الضمير.

(٨) في الأصل (ملحقة).

(٩) في الأصل (القطعي).

وأوجب قوم العمل بالآحاد عقلاً[(١)] ومما احتجوا به:

أنه لو وجد المفتي الخبر الواحد ولم يعمل به لتعطلت الأحكام، ولا يتيسر للنبي ﷺ تبليغ الأحكام إلى قطر على وجه التواتر، فإنه لم يف بذلك عدد أصحابه.

وقد استضعف هذا، فإن المفتي إذا لم يجد متمسكاً يرجع إلى البراءة[(٢)] الأصلية ولا يجب على النبي استيعاب الوقائع التي لا تتناهى بالنصوص.

واحتجوا أيضاً بأنه: إن لم يصدق الواحد وصدقه ممكن، فقد تركنا أمر الله وهو عصيان.

وبطلانه من وجوه منها: أنها[(٣)] تعارض بمثله في العقل لإمكان كذبه، فيلزم مخالفة أمر الله بأن يكون الواجب غيره.

الثاني: يلزم العلم بخبر الفاسق، بل الكافر للإمكان[(٤)].

الثالث: أن البراءة معلومة بالعقل فلا ترفع بوهم.

وهذا قد استدل به قوم في إنكار العمل بالواحد أي: الرجوع إلى البراءة.

ومذهب السلف أنه ليس بمستحيل التعبد بخبر الواحد، ولا واجب، ولكنه واقع سمعاً[(٥)]، ولهم فيه طرائق:

---

(١) انظر هذا القول وأدلته والرد عليها في المستصفى: (١/ ١٤٧- ١٤٨) فما ذكره المصنف اختصار لما في المستصفى.

(٢) في الأصل (البراه) وهكذا يكتبها الناسخ في جميع المواضع وقد اكتفيت بالتنبيه على ذلك في هذا الموضع عما بعده.

(٣) أي: الحجة.

(٤) أي: لإمكان صدقهما.

(٥) ينظر المستصفى: (١/ ١٤٨) فقد نسب هذا القول إلى الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين. وذكر الطرائق التي أشار إليها المصنف في الاستدلال على صحة هذا القول. وانظر البرهان: (١/ ٥٩٩- ٦٠٦) وقد اكتفى في الاستدلال بالطريقين الأول والثاني.

أحدها[١]: ما نقل عن الصحابة [من][٢] العمل به في وقائع شتى، فإن لم تتوافر آحادها يحصل العلم بمجموعها. من ذلك ما روي أنّ عمر ما كان يرى توريث المرأة من دية زوجها فلما أخبره الضحاك[٣] أن الرسول ﷺ كتب إليه يورث امرأة من دية زوجها المقتول رجع إلى ذلك[٤].

ومن ذلك قصة المجوس وقول عمر: لا أدري ما أصنع بهم. وطلب من سمع فيهم شيئاً أن يرفع إليه، فقال عبدالرحمن بن عوف[٥]: فأشهد أنّي سمعت رسول الله ﷺ[٦]، يقول: سنّوا بهم سنة أهل الكتاب)[٧].

---

(١) هذا الدليل في المعتمد: (٢/ ١١٣- ١١٦)، والبرهان: (١/ ٦٠١)، والمستصفى: (١/ ١٤٨- ١٥٠).

(٢) زيادة يحتاجها السياق.

(٣) هو الضحاك بن سفيان العامري الكلابي أبوسعيد صحابي ولاه رسول الله ﷺ على قومه لما أسلموا وكان أحد الأبطال يعد بمائة فارس أمره ﷺ على بني سليم في غزوة فتح مكة. انظر ترجمته في تجريد أسماء الصحابة: (١/ ٢٧٠).

(٤) أخرج أبوداود والترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن المسيب أن عمر كان يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً حتى كتب إليه الضحاك بن سفيان أن النبي ﷺ ورّث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها.

(٥) هو عبدالرحمن بن عوف بن الحارث الزهري القرشي الصحابي الجليل هاجر الهجرتين وشهد بدراً والمشاهد كلها كان أحد العشرة المبشرين بالجنة توفي سنة ٣١هـ انظر ترجمته في الإصابة: (٢/ ٤١٦- ٤١٧) الطبعة الأولى بمطبعة السعادة.

(٦) نهاية ق٧١.

(٧) أخرجه الإمام مالك في الموطأ - كتاب الزكاة: (١٨٨) الطبعة السابعة بدار النفائس بلفظ المصنف. وفي البخاري كتاب الجزية والموادعة: (٤/ ٦٢) حدثنا علي بن عبدالله حدثنا سفيان قال سمعت عمر قال كنت جالساً مع جابر بن زيد وعمرو بن أوس فحدثهما بجاله سنة سبعين عام حج مصعب بن ا لزبير بأهل البصرة عند درج زمزم قال كنت كاتباً لجزء بن معاوية عم الأحنف فأتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبدالرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر)، ومثله في سنن أبي داود -كتاب الخراج والإمارة (١٦٧/٣)، وسنن الترمذي كتاب السير: (١٤٧/٤)، وقال: حديث حسن صحيح، وأخرجه أحمد في مسنده: (١٩٠/١-١٩١).

ومنها: تحيّر عمر في قصة الجنين حتى حكى من شاهد النبي ﷺ أوجب فيه الغرّة فقال: (لو لم نسمع لقضينا فيه بغير هذا)[١] أي لم نقض فيه بالغرة. وقد انفصل الجنين ميتاً للشك في أصل الحياة.

ومنها: رجوع الصحابة إلى عائشة في الإكسال[٢] لما قالت: (فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا)[٣].

ومنها: أن أهل قباء تحولوا إلى الكعبة بخبر واحد.

وكذا التابعون كانوا يفعلون.

الطريق الثاني[٤]: احتجاجهم باعتماد الرسول على أخبار الآحاد وبعثه أحدهم إلى الأطراف كإنفاذ عثمان[٥] إلى مكة. ومعاذ بن جبل[٦] إلى اليمن[٧]. وكان يكلفهم الأحكام فدل على أنه كان يكلفهم العمل بخبر الآحاد.

---

(١) قضاء الرسول ﷺ في الجنين بغرة متفق عليه. انظر صحيح البخاري - كتاب الديات: (٨/ ٤٥). وصحيح مسلم - كتاب القسامة: (٣/ ١٣١٠- ١٣١١).
وأما قول عمر: (لو لم نسمع لقضينا فيه بغير هذا) فأخرجه أبوداود في سننه كتاب الديات: (٤/ ١٩٢)، ولفظه (فقال عمر: الله أكبر لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا).

(٢) في الأصل رسمت الكاف لاماً.

(٣) أخرجه الترمذي -في سننه- كتاب الطهارة: (١/ ١٨٠- ١٨٣) وقال حديث عائشة حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه في سننه - كتاب الطهارة: (١/ ١٩٩) وأحمد في المسند: (٦/ ١٦١- ٢٦٥) وتقدم في القسم الأول. الكلام عن بعض ألفاظ الحديث.

(٤) ينظر هذا المسلك في الاستدلال في البرهان: (١/ ٦٠٠- ٦٠١) والمستصفى: (١/ ١٥١- ١٥٢).

(٥) هو الخليفة الثالث عثمان بن عفان ﷺ. وبعثه إلى مكة كان عام الحديبية حين بعثه النبي ﷺ سفيراً له إلى أهل مكة ليفاوضهم. وقد ثبت ذلك في صحيح البخاري كتاب أصحاب النبي ﷺ: (٤/ ٢٠٣- ٢٠٤) وسنن الترمذي كتاب المناقب: (٥/ ٦٢٦- ٦٢٧) ومسند أحمد: (٢/ ٢٠١).

(٦) معاذ: هو ابن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي صحابي جليل شهد بدراً وقد بعثه النبي ﷺ إلى اليمن أميراً، توفي بالطاعون في الشام سنة ١٧هـ أو ١٨ هـ وعمره ٣٤ سنة.
انظر ترجمته في الإصابة: (٣/ ٤٢٦- ٤٢٧) ط١ مطبعة السعادة.

(٧) بعث معاذ إلى اليمن أخرجه البخاري في كتاب المغازي: (٥/ ١٠٧- ١٠٨)، ومسلم في صحيحه كتاب الإيمان: (١/ ٥٠- ٥١).

س: كان يبعثهم لقبض الصدقات ونحوها، وكان أعلمهم قبل ذلك شفاها أو بالتواتر.

ج: لم يكن في مجرد قبض الصدقات، بل في تعليم الدين، ثم كيف أوجب عليهم التصديق في دعوى القبض وهم آحاد؟

س: كيف علم المبعوث إليه أنه مكلف بالعمل بالآحاد؟

ج: بأنهم حصل لهم العلم من سيرة الرسول ﷺ، وبما جرت به العادات في تصديق رجل يعرض منشور ولاية عن ملك في محل سلطانه على رؤوس الأشهاد[1].

الطريق الثالث[2]: احتجاجهم بأن العامي مكلف باتباع المفتي، وتصديقه، مع أنه ربما يخبر عن طريق نفسه كالذي يخبر في السماع، لا شك أنه يجب عليه اتباعه، مع أن مزلة القدم في اجتهاد نفسه واحتمال الخطأ أكثر من الرواية.

الطريق الرابع[3]: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ووجه التمسك ما سبق[4].

واحتج المخالف بأنه لا يمكنكم دعوى الإجماع في قبول خبر الواحد، وما من واحد إلا ردّ أخباراً من الآحاد، وقد توقف فيه النبي ﷺ[5].

---

(١) انظر الاعتراضين وجوابهما في المستصفى: (١/ ١٥١- ١٥٢).

(٢) ينظر هذا الاستدلال في المستصفى: (١/ ١٥٢).

(٣) ينظر المستصفى: (١/ ١٥٢)، والمعتمد: (٢/ ١١٠- ١١٣).

(٤) أي في الطريق الثاني من كون المخبرين لم يبلغوا عدد التواتر، لأن الطائفة تطلق على العدد اليسير كالثلاثة، بل قيل تطلق على الواحد.

(٥) لعله يعني بذلك حديث ذي اليدين حينما قال: أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن فقال: قد كان بعض ذلك يا رسول الله. فأقبل رسول الله ﷺ إلى الناس فقال: أصدق ذو اليدين؟

=

وقد رد أبوبكر خبر المغيرة[(١)] في ميراث الجدة حتى أخبره معاوية[(٢)] ومحمد بن مسلمة[(٣)].

ومن ذلك رد أبي بكر ﷺ خبر عثمان فيما رواه من استئذانه الرسول ﷺ في رد الحكم ابن العاص[(٤)] فطالبه بمن يشهد معه[(٥)].

=فقالوا: نعم يا رسول الله. فأتم رسول الله ﷺ ما بقي من الصلاة ثم سلم ثم كبر وسجد للسهو. وهذا ثابت في الصحيحين من حديث أبي هريرة.

انظر صحيح البخاري - كتاب السهو: (٢/ ٦٦) وصحيح مسلم - كتاب الصلاة: (١/ ٤٠٣).

وهذه القصة لا دلالة فيها على توقف الرسول في خبر الواحد مطلقاً لأن ذا اليدين أخبر بخلاف ما اعتقده النبي ﷺ فلم يكتف بخبره وهذا بخلاف خبر الواحد الذي لم يسبق بما يعارضه أو يرده قال الإمام أحمد رحمه الله في رواية الميموني: من الناس من يحتج في رد خبر الواحد بأن النبي ﷺ لم يقنع بقبول ذي اليدين. وليس هذا شبيه ذلك ذو اليدين أخبر بخلاف يقينه (اي يقين النبي ﷺ) ونحن ليس عندنا علم نرده وإنما هو علم يأتينا به) العدة: (٣/ ٨٦٠).

(١) هو المغيرة بن شعبة الثقفي صحابي توفي سنة ٥٠هـ انظر تجريد أسماء الصحابة: (٢/ ٩١)، والأعلام: (٧/ ٢٧٧).

(٢) هو ابن أبي سفيان صخر بن حرب، أمير المؤمنين تولى الخلافة بعد مقتل الحسين بن علي وتوفي سنة ٦٠هـ انظر التجريد: (٢/ ٨٣)، والأعلام: (٧/ ٢٦١- ٢٦٢).

(٣) محمّد بن مسلمة الأوسي صحابي شهد بدراً توفي سنة (٤٣هـ) أنظر التجريد (٦١/٢) والأعلام (٩٧/٧) والحديث الذي أشار إليه المصنف أخرجه أبوداود في كتاب الفرائض (١٢١/٣-١٢٢) عن قبيصة بن ذؤيب. وأخرجه الترمذي في كتاب الفرائض (٤١٩/٤-٤٢٠) وابن ماجه في كتاب الفرائض (٩٠٩/٢-٩١٠).

(٤) الحكم بن العاص: هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي عم عثمان بن عفان أسلم يوم الفتح وسكن المدينة ونفاه الرسول ﷺ إلى الطائف وعاد إلى المدينة في خلافة عثمان ومات بها سنة (٣٢هـ). الإصابة (٣٤٢/١-٣٤٦) والاستيعاب بهامش الإصابة (٣١٧/١-٣١٩).

(٥) هذا الأثر لم أجده في شيء من كتب السنة المشهورة وقد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في منهاج السنة (١٩٦/٣) فقال: وقصة نفي الحكم ليست في الصحاح ولا لها إسناد يعرف به أمرها. ومن الناس من يروي أنه حاكى النبي ﷺ في مشيته، ومنهم من يقول غير ذلك -ويقولون إنه نفاه إلى الطائف... وقد طعن كثير من أهل العلم في نفيه كما تقدم وقالوا هو ذهب باختياره... وإذا كان النبي ﷺ قد عزّر رجلاً بالنفي لم يلزم أن ينفي نفياً طول الزمان فإن هذا لا يعرف في شيء من الذنوب... أما قصة الحكم فعامّة من ذكرها مرسلة وقد ذكرها المؤرخون الذين يكثر الكذب فيما يروونه وقل أن يسلم لهم نقلهم من الزيادة والنقصان.

=

ومن ذلك تحليف علي الراوي على الحديث[١].

ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله[٢].

وأمثال هذا لا يحصى.

واحتجوا أيضاً بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وقوله ﴿ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ ﴾ [الحجرات: ٦][٣].

أجيبوا بأن ما ذكرناه قاطع في الدلالة وما ذكرتموه: يجوز أن يكون لأمور أخرى وقرائن أوجبت الرد كما أن رد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان أصل الشهادة وردها[٤]، ويحتمل[٥] أن يكون لزيادة الاحتياط فإنه كلما كثر كان الظن أوكد. ويحتمل أن

=وقال ابن العربي في العواصم من القواصم (٧٧): قد كان النبي ﷺ أذن له فيه وقال لأبي بكر وعمر فقالا له: إن كان معك شهيد رددناه. فلما ولي قضى بعلمه في رده وما كان عثمان ليصل مهجور رسول الله ﷺ ولا لينقص حكمه) وانظر الإصابة: (١/٣٤٥-٣٤٦).

(١) خبر تحليف علي الراوي للحديث أخرجه أبوداود في سننه كتاب الصلاة (٢/٨٦) عن أسماء بن الحكم الفزاري عن علي ﵁ قال: كنت رجلاً إذا سمعت من رسول الله ﷺ حديثاً نفعني الله منه بما شاء أن ينفعني، وإذا حدثني أحد من أصحابه استحلفته فإذا حلف لي صدقته..) وأخرجه ابن ماجه- كتاب إقامة الصلاة (١/٤٤٦) وأخرجه في المسند (١/٢) وصححه ابن حبان ح (٢٤٥٤).

(٢) رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب المغازي (٥/٩) من حديث هشام عن أبيه قال: ذكر عند عائشة ﵂ أن ابن عمر رفع إلى النبي ﷺ إن الميت يعذب في قبره ببكاء أهله فقالت: إنما قال رسول الله ﷺ: إنه ليعذب بخطيئته وذنبه وإن أهله ليبكون عليه الآن.. وأخرجه مسلم في صحيحه - كتاب الجنائز (٢/٦٣٨-٦٤٤) وفيه بيان التأويلات التي ذكرتها عائشة ﵂ للحديث وحملها ذلك على الراوي لا على كذبه حيث قالت: (رحم الله أبا عبدالرحمن سمع شيئاً فلم يحفظه) وقالت عن حديث عمر وابنه في تعذيب الميت ببكاء أهله (إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطئ).

(٣) ووجه الاستدلال أن الله أمر بالتثبّت من خبر الفاسق خشية أن نصيب قوماً بجهالة وهذا الاحتمال موجود في خبر الواحد وإن كان عدلاً.

(٤) نهاية ق (٧٢).

(٥) في الأصل (ولا يحتمل) وهو سهو من الناسخ أو المصنف والصواب ما أثبته كما هو واضح من السياق وهو مستفاد من المستصفى (١/١٥٤).

يكون لتعليمهم غيرهم أن لا يقبلوا قول كل قائل مع إمكان الاحتياط، وربما يكون لخصوص الوقائع أحوال توجب الرد كقرابة عثمان للحكم بن العاص فهو كالشهادة، فما اقتصر على قوله.

والحجة الثانية: أجيب عنها بأن تمسككم بالآية لا ينافي مستروحنا، فإن وجوب العمل بخبر الآحاد معلوم بدليل فلا جهالة فيه.

وثانياً: لو اعتبر على ما ذكرتم لاعتبر في قول اثنين وثلاثة ولبطلت الشهادات.

وثالثاً: أنه يلزم منه تحريم نصب الخلافة لأنا لا نعلم إيمانهم فضلاً عن ورعهم.

ورابعاً: أن المراد من الآيات منع الشاهد أن يشهد بمسألته للشاهد، والفتوى بما لم يرو[1] ونحوه.

ثم إنكم استروحتم إلى رد الآحاد بغير دليل وعلم فأنتم أول من خالف الآية[2].

هذا ولك أن تعلم أن كلا من الفريقين فيما نقلوا عن الصحابة لا يتوجه لهم الإلزام الصريح به.

أما أصحابنا فيدعي الخصم القرائن فيما قبلوا، وعذرهم بأنه لم ينقل عنهم غير الصيغة لا يسكتهم[3]؛ إذ ليس من الواجب ضبط جميع القرائن ونقلها. ولعله ينكر إجماع الكل عليه. ولعله إن فعل البعض دون قرينة يكون مذهبه[4]. كما قال جماعتنا في مواضع كثيرة على الخصوم، وكما رد بعضهم الإجماع على من يدعي صيغ العموم بتمسكات الصحابة، وكما رد على المفهوم ونحوه، ومدعي الإجماع في قبول المراسيل.

---

(١) في الأصل (يرد) وهو تصحيف والتصحيح من المستصفى (١/١٥٥).

(٢) هذه الأجوبة في المستصفى (١/١٥٥) والمصنف نقلها بالمعنى.

(٣) لعل صحة العبارة (لا يكفيهم).

(٤) أي إن فعل بعض الصحابة ذلك من غير قرينة يكون ذلك مذهبه ولا يلزم أن يكون مذهب غيره من الصحابة فلا يكون إجماعاً لأن تكلم البعض وسكوت البعض لا يعد إجماعاً عند الشافعي كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى في مباحث الإجماع.

ثم دعوى التواتر صعب جداً فإن الآحاد المتفرقة التي لا تتوارد على شيء واحد لا إمكان بإلزام التواتر فيها فإن الدعاوى مختلفة؛ منها: قول عمر ﷺ لا روايته، ومنها قول أبي بكر ﷺ، ونحو ذلك.

وكل هذه قضايا مختلفة فما تواردت الآحاد إلا على آراء أشخاص ولم يتواتر رأي كل واحد أيضاً، ثم لا كل من يدعي إجماعاً يقبل قوله. ويصعب علينا إثبات موافقة كل واحد.

وأما الطريقة الثانية من بعث الرسول ﷺ الآحاد فقد أورد المحتج بها ما انفسخ به حجته من مثال المنشور[١] وأمر القرائن. فيقول الخصم: حال الصحابي، وأمارات قرب الرسول، وحياته وكونه عازماً على الرجوع إليه، وعظم الواقعة، ونحوها، أوجب عليهم تصديقهم حتى إنهم لو شكوا ما قبح الاحتياط فيه بالبعث إلى النبي عليه السلام وفحص الخبر.

وأما التكليف بمتابعة المفتي فهو غير تكليف المفتي نقل واحد، فالمفتي يجب عليه متابعة الأصل المحكم من الدين حتى يوجب[٢] الشرع على العامي اتباعه، وإلا فلا يوجب الشرع، ولا يكون مفتياً.

وأما التفقه في الدين فليس فيه تعيين تبليغ الآحاد متجردين عن قرائن، وحظر مراجعتهم إلى النبي ﷺ[٣] والصحابة ﷺ.

ثم يرجع إلى ما ذكرنا[٤].

وأما إلحاق أصل الدين بالشهادات الجزئية فممنوع صحة الإلحاق. ثم تصير المسألة ظنية، ويتعذر الجمع جداً.

فالأجود لأصحابنا التمسك بالنص القاطع المتواتر الذي يقصم ظهور الجاحدين ويقطع دابرهم، ومن له نص قاطع متواتر ما الذي يحوجه إلى مثل هذه المسالك؟[٥]

---

(١) يريد أن من حمل منشور ولاية وقال إنه موقع من الملك يحصل القطع بصدقه للقرائن لا لخبره.

(٢) في الأصل (توجب).

(٣) نهاية ق (٧٣).

(٤) أي من وجود القرائن التي تمنع كذبه على الرسول ﷺ في حياته.

(٥) لم يوضح المصنف مراده بالنص القاطع مع أن الأدلة الأربعة التي ذكرها قد انتقدها كلها. ولذلك فأغلب الظن أنه يقصد بالنص القاطع القرآن أو هو والسنة المتواترة وكأنه لا يرى حجية أخبار الآحاد ولكنه لم يصرح بذلك.

[شروط الراوي][1]

واعلم أن الشرائط التي تجمع الرواية والشهادة: التكليف؛ والإسلام والعدالة والضبط فهذه أربعة. والحرية والذكورة والبصر، والقرابة والعدد والعداوة قالوا تؤثر في الشهادة دون الرواية[2].

أما القرابة والعداوة ربما تتجه المناقشة عليها بما سبق من فعل أبي بكر ﷺ[3].

قالوا: والضرير الضابط للصوت تقبل روايته فإن الصحابة كانوا يقبلون قول عائشة وهي تحت الحجاب، وحالهم حينئذ في مجرد الضبط كحال الأعمى[4].

ولا يشترط كون الراوي عالماً وفقيهاً[5] إذ[6] (رب حامل علم إلى من هو أفقه منه).

والصحابة كانوا يقبلون قول الأعرابي الذي لم يرو إلا حديثاً واحداً.

---

(١) ينظر في شروط الراوي الرسالة للشافعي ص (٣٧) وما بعدها واللمع للشيرازي ص(٤٢)، والمعتمد (١٣٣/٢-١٣٨)، وأصول السرخسي (٣٤٥/١)، والمستصفى (١٥٦/١).

(٢) ينظر المستصفى (١٦١/١).

(٣) يريد ما تقدم من توقف أبي بكر في قبول قول عثمان إنه استأذن الرسول في رد الحكم بن العاص وذلك لقرابته من عثمان.

(٤) وجه الاستدلال بالرواية عن عائشة من وراء حجاب أن الراوي عنها يسمع صوتها ولا يراها فأشبه الأعمى. المستصفى (١٦١/١)، وقد استدل أبو الحسين البصري بقبول رواية ابن عباس وكان ضريراً (١٣٧/٢)، وفيه نظر لأن ابن عباس إنما كف بصره بعد موت الرسول ﷺ والذين يروون عنه يبصرونه ولا أثر لكونه لا يبصرهم.

(٥) ينظر المعتمد: (١٣٦/٢)، والمستصفى (١٦١/١) وهو محل خلاف ومذهب الجمهور هو الذي اختاره المصنف ونقل عن أبي حنيفة ومالك اشتراط فقه الراوي ونقل عن أبي حنيفة أيضاً اشتراط معرفته للفقه إن نقل ما يخالف القياس. واختاره من الحنفية عيسى بن أبان وأبوزيد الدبوسي والبزدوي وغيرهم. ينظر الإحكام لابن حزم: (١٣٢/١)، وبذل النظر ص (٤٣٧-٤٣٨) وشرح تقيح الفصول ص(٣٦٩) وفواتح الرحموت (١٤٤/٢-١٤٥).

(٦) في الأصل (أو) والصواب ما أثبته.

ولم تقبل رواية المشهور بالهزل واللعب في أمر الحديث والتساهل في حديث نفسه أو بكثرة السهو المبطل للوثوق به.

ولهم في الجرح والتعديل اختلافات. وأكثر التفاريع في ذلك ظنية، فأمرنا الاختصار[١].

[الزيادة من الثقة][٢]

ويقبل أكثرهم المعتبرون انفراد الثقة بزيادة في الحديث، سواء كانت تلك الزيادة لفظية أو معنوية، معللين بأنه لو انفرد بجميع الحديث لكان مقبولاً فضلاً عن بعضه.

س: انفراده بالسماع في جمع بعيد.

ج: إن قاوموه بالنفي فقبول قولهم أولى، وإن لم يكذبوه فيجوز أن يكون الرسول ﷺ ذكره في مجلسين، أو في إحدى الكرتين، أو راوي[٣] الناقص دخل في أثناء المجلس، أو خرج قبل إتمامه، أو اشتغل والنفي لا شهادة عليه بخلاف الإثبات.

[رواية الحديث بالمعنى][٤]

ومما اختلفوا فيه نقل الحديث بالمعنى: رده قوم واختار الأكثرون الجواز لمن كان عالماً بفحاويه[٥]، إذ يجوز تفسيره بلغة فارسية ونقله بها فيجوز بالعربية. وقد روى الصحابة الخطب[٦] بألفاظ مختلفة.

---

(١) ينظر تفصيل ما قالوا في الجرح والتعديل في المستصفى (١/١٦٢-١٦٥)، والإحكام لابن حزم (١/١٣٦-١٣٤).

(٢) ينظر المعتمد: (٢/١٢٨-١٣٣)، والمستصفى (١/١٦٨).

(٣) في الأصل (رأي) وهو خطأ وقد صوبته من المستصفى (١/١٦٨) فكلام المصنف هنا اختصار له.

(٤) انظر المعتمد: (٢/١٤١-١٤٢)، والمستصفى (١/١٦٨)، وأصول السرخسي (١/٣٥٥)، واللمع (ص٤٤)، والإحكام في شرح الكوكب المنير (٢/٥٣١)، والجمهور على جوازه للعالم بمعنى الكلام والفرق بين الظاهر والأظهر والعام والأعم والمحتمل وغير المحتمل. وقد نقل الغزالي ذلك عن أبي حنيفة ومالك والشافعي - وهو رواية عن أحمد.

(٥) في الأصل (نفحاوته) وهو تصحيف ظاهر.

(٦) في الأصل (الخطوب) ولم تعجم والصواب ما أثبته وهو مستفاد من المستصفى (١/١٦٩) ومراده أن الصحابة نقلوا خطب النبي ﷺ بألفاظ مختلفة.

واحتج الرادون بقوله ﷺ (رحم الله امرأ سمع كلمتي فوعاها)(١).

ودفعوا بأن هذا نفسه قد نقل بألفاظ مختلفة. ثم تعليله بما عقبه به من قوله (رب حامل فقه إلى من أفقه منه) تدل على مدخل الفقه. ثم ليس فيه منع جواز النقل على غير لفظه.

[المراسيل](٢)

وقد اختلفوا في المراسيل فقبلها أبوحنيفة ومالك والجماهير وردها الشافعي والقاضي.

واحتج الرادون بأنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله فإذا لم نسمعه فالجهل أتم.

---

(١) أخرجه أبوداود في كتاب العلم: (٣٢٢/٣) عن زيد بن ثابت مرفوعاً بلفظ (نضر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه) وأخرجه الترمذي في كتاب العلم: (٣٣/٥)، وقال: حديث زيد بن ثابت حديث حسن، ورواه عن ابن مسعود وفيه (فرب مبلغ أوعى من سامع) بدل قوله (فرب حامل فقه.... الخ) وقال عنه هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه ابن ماجه في المقدمة: (٨٤/١-٨٦).

(٢) المرسل عند الأصوليين والفقهاء: قول غير الصحابي في كل عصر قال رسول الله ﷺ. المستصفى: (١٦٩/١)، والكافية في الجدل: (٥٦)، والإحكام للآمدي (١٢٣/٢)، وإحكام الفصول للبلخي (ص٣٤٩). وعند أكثر المحدثين وبعض الأصوليين أنه رواية التابعي عن النبي ﷺ دون ذكر الصحابي. ولهذا قال الناظم (ومرسل منه الصحابي سقط) وقال ابن الصلاح في المقدمة: (ففي الفقه وأصوله إن كل ذلك يسمى مرسلاً قال: وإليه ذهب من أهل الحديث أبوبكر الخطيب (المقدمة: ٢٧) انظر الأقوال في خبر المرسل في شرحي ألفية العراقي: (١٤٤/١-١٤٦).
واختلفوا في الاحتجاج بالمرسل فعند أكثر الأئمة أنه حجة وهو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في الرواية المشهورة والرواية الثانية عنه أنه ليس بحجة قال ابن عبدالبر وهو مذهب أهل الحديث. وهو المشهور عن الشافعي ولكن من أصحابه من يجعل مذهبه قبول المراسيل بقيود معينة على خلاف بينهم في تعيينها. انظر المعتمد: (١٤٣/٢-١٥٢)، والبرهان: (٦٣٤/١-٦٤٠) وإحكام الفصول: (٣٤٩-٣٥٠)، والمستصفى: (١٦٩/١-١٧١) والإحكام لابن حزم: (١٣٥/١)، وأصول السرخسي: (٣٦٠/١)، الإحكام للآمدي: (١٢٣/٢).

س: رواية العدل عنه تعديل[١].

ج: المنع فإنا شاهدناهم رووا عمّن إذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى وتوقفوا أحياناً.

وأيضاً لو كان السكوت عن الجرح تعديلاً لكان السكوت عن التعديل، ولوجب أن يكون الراوي مكذباً نفسه إذا روى عمّن جرحه.

واحتج الذين قبلوا: باتفاق الصحابة والتابعين على قبول المراسيل فابن عباس مع كثرة روايته قيل إنه لم يسمع من النبي ﷺ إلا أربعة من الأحاديث لصغر سنه، وقال في حديث (الربا في النسيئة): حدثني به أسامة بن زيد[٢].

وكثيراً ما روى عن النبي ﷺ فعل كيت، فلما روجع قال أخبرني فلان. ونحو هذا كثير حتى قال البراء بن عازب[٣]: ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ﷺ، لكن سمعنا بعضه، وحدثنا أصحابه بعضه[٤].

أجيبوا بأن المسألة اجتهادية يجوز أن يكون الذين رويتم عنهم رأوا مذهبكم.

وأيضاً منكروا المراسيل منهم من قبل مراسيل الصحابي[٥]؛ لأنهم يروون عن الصحابة، وكلهم عدول.

---

(١) نهاية ق ٧٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب البيوع: (٣/٣١) ومسلم في كتاب المساقاة: (ص١٢١٨).

(٣) هو البراء بن عازب بن حارث أبوعمارة الأنصاري صحابي جليل شهد الخندق، انضم إلى علي بعد مقتل عثمان وتوفي سنة (٧٢هـ) له ترجمة في الإصابة: (١/١٤٢-١٤٣).

(٤) أخرجه الخطيب البغدادي في الكفاية (ص٥٤٨) بلفظ: (ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه غير أنا لا نكذب).

وذكره الحافظ ابن حجر في ترجمته في الإصابة بلفظ: (ما كل ما نحدثكموه عن رسول الله ﷺ سمعناه منه؛ حدثناه أصحابنا وكان يشغلنا رعية الإبل)، الإصابة (١/١٤٢-١٤٣).

(٥) كذا في الأصل والأولى أن يقول (الصحابة) لأنه أعاد الضمير عليه بصيغة الجميع فقال: (لأنهم يروون) والمعنى أن الصحابة إذا رووا عن النبي ما لم يسمعوه منه مباشرة بل سمعوه من صحابي آخر فهو مرسل مقبول للجزم بعدالة الصحابة.

ومنهم من أضاف إليه مراسيل التابعين.

ومنهم من خص كبار التابعين بالقبول.

واختار بعضهم[١] أن التابعي والصحابي إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي يقبل مرسله وإلا فلا، لأنهم قد يروون من غير الصحابي، بل من الأعرابي الذي لا يعرف حاله حتى قال الزهري[٢] -بعد إرسال-: حدثني به رجل على باب دار عبدالملك[٣]. وقال عروة بن الزبير[٤] فيما أرسله: يحدثني بعض الحرسية[٥].

---

(١) يعني الغزالي ومن معه فإن هذا رأيه الذي صرح به في المستصفى: (١٧١/١).

(٢) الزهري: هو محمّد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري من بني زهرة بن كلاب من قريش. أول من دون الحديث من التابعين كان مرجعاً في الحديث والفقه أخذ عنه جماعة من العلماء توفي سنة (١٢٤هـ). أنظر ترجمته في وفيات الأعيان: (٣١٧/٣) وشذرات الذهب: (١٦٢/١).

(٣) لم أجده في شيء من الكتب التي تعني برواية الآثار، والمصنف أخذه من المستصفى (١٧٠/١) وعبدالملك هو ابن مروان الخليفة الأموي المعروف ولد سنة (٢٦هـ) وتوفي سنة (٨٦هـ) أنظر تاريخ بغداد (٣٨٨/١) وما بعدها وسير أعلام النبلاء (٢٤٦/٤-٢٤٩).

(٤) عروة: هو ابن الزبير بن العوام الأسدي القرشي من فقهاء التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة رحل إلى مصر وأقام بها زمناً ثم عاد إلى المدينة فمات بها سنة (٩٣هـ) له ترجمة في: سير أعلام النبلاء (٤٢١/٤-٤٣٧).

(٥) ورد في مسند الإمام أحمد (٤٠٧/٦): قال عبدالله وجدت في كتاب أبي بخط يده ثنا أبواليمان قال: أنا شعيب عن الزهري قال أخبرني عبدالله بن أبي بكر بن حزم الأنصاري أنه سمع عروة بن الزبير يقول: ذكر مروان في إمارته على المدينة أنه يتوضأ من مس الذكر إذا أفضي إليه الرجل بيده فأنكرت ذلك عليه فقلت: لا وضوء على من مسّه. فقال مروان أخبرتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله ﷺ يذكر ما يتوضأ منه فقال رسول الله ﷺ: ويتوضأ من مس الذكر. قال عروة فلم أزل أماري مروان حتى دعا رجلاً من حرسه فأرسله إلى بسرة يسألها عما حدثت من ذلك فأرسلت إليه بسرة بمثل الذي حدثني عنها مروان. ومثله في سنن النسائي كتاب الطهارة (١٠٠/١-١٠١). فإن كان المصنف يقصد هذا فليس من باب المرسل لأن عروة أسنده عن مروان عن بسرة. وإن قصد أن عروة حدث به عن بعض الحرس من غير أن يذكر السند فلم أجد هذا في شيء من كتب السنة. والله أعلم.

واعتبر الشافعي مراسيل سعيد بن المسيب لكثرة احتياطه وشهرة عادته بذلك[١].

[خبر الواحد فيما تعم به البلوى][٢]

ومما يذكر أن خبر الواحد مقبول فيما تعم به البلوى خلافاً للكرخي[٣]، وبعض أصحاب الرأي[٤].

وعلّل من قبل أنه كل ما نقله العدل وصدقه ممكن تصديقه وجب تصديقه بخلاف انفراد الواحد بنقل ما تحيل العادة عدم الاستفاضة فيه كقتل أمير في الشرق.

---

(١) النقل عن الشافعي مختلف فنقل عنه أنه يحتج بمراسيل كبار التابعين كسعيد بن المسيب، وقيل يقبل مراسيلهم بشروط، وقد أوضح الشافعي مذهبه في الرسالة: (٤٦١-٤٧١)، وصرح بعدم قبول مرسل من بعد كبار التابعين فقال «فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله ﷺ فلا أعلم منهم واحداً يقبل مرسله لأمور... (وذكرها) (٤٦٥).
وأنظر المعتمد: (٢/١٤٣-١٤٤).
ونقل إمام الحرمين قوله في الرسالة «مرسلات ابن المسيب حسنة» ونقل كلام القاضي الباقلاني الذي يشعر بأن الشافعي أخذ بمراسيل سعيد لموافقتها المسند أو للاجماع عليها فلا يكون هذا عملاً بالمراسيل ثم قال: والذي يلوح لي أن الشافعي ليس يرد المراسيل ولكن يبغي فيها مزيد تأكيد ما يغلب على الظن... وقد عثرت من كلام الشافعي على أنه إن لم يجد إلا المراسيل مع الاقتران بالتعديل على الإجمال فإنه يعمل به البرهان: (١/٦٣٩-٦٤٠).

(٢) المراد بما تعم به البلوى: ما يحتاج إلى معرفة حكمه للعمل به كل المكلفين أو أكثرهم لكثرة وقوعه. ينظر: أصول السرخسي: (١/٣٦٨)، وتيسير التحرير (٣/١١٢)، ومسلم الثبوت: (٢/١٢٨) قال السرخسي: الغريب فيا تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به فإنه زيف: (١/٣٦٨).

(٣) الكرخي: هو عبيدالله بن الحسين أبوالحسن فقيه حنفي ولد بالكرخ وتوفي في بغداد سنة (٣٤٠هـ) له رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية طبعت مع تأسيس النظر للدبوسي، وله شرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير. (أنظر ترجمته في الفوائد البهية: ١٠٧).

(٤) ينظر أصول السرخسي: (١/٣٦٨-٣٦٩) والمستصفى: (١/١٧١-١٧٢).

س: يقطع بكذبه؛ لأن مس الذكر[١] مثلاً لما لم ينفك عنه الإنسان وينتفض به الوضوء فكان يجب على النبي ﷺ إشاعته.

ج: إن كان كذا فهلا قطعتم بكذب حكم الفصد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل الميت.

س: ليس عموم هذا كعموم[٢] ذلك[٣].

ج: ولا حكم المس واللمس كالخارج، فإنه يتكرر بالطبع وقد تمر[٤] مدة دون مس الإنسان الغير الضروري ولمسه.

ثم وإن سلم بأن الفصد والحجامة لا يتكرر تكرر ذلك، ولكنه يكثر فكيف خفي حكمه؟ حتى يؤدي إلى بطلان صلوات كثير[٥] لا يحصى عددهم فليس إلا أن الله لم يكلف رسوله بإشاعة جميع الأحكام بل بإشاعة البعض والرد في البعض إلى الآحاد.

[إذا أنكر الشيخ الحديث المروي عنه][٦]

ومما اختلفوا فيه أن الراوي إذا أنكر شيخه الحديث[٧] هل هو معتبر روايته؟

---

(١) يشير إلى حديث (من مس ذكره فليتوضأ) أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه بألفاظ مختلفة عن أبي هريرة وبسرة وجابر وأبي أيوب. أنظر المسند: (٢/٢٢٣)، وسنن أبي داود: (١/٤١) وسنن الترمذي - كتاب الطهارة: (١/١٢٦-١٢٩) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وسنن النسائي: (١/٨٤) وسنن ابن ماجه: (١/١٦١) والموطأ: (٣٨-٣٩)، وسنن الدارمي: (١/١٨٤)، والمستدرك: (١/١٣٦).

(٢) في الأصل (لعموم) وهو سهو من الناسخ.

(٣) ذكر السرخسي الاعتراض عليهم بخبر وجوب الوتر ووجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة وأجاب بأنه اشتهر عن النبي ﷺ أنه فعله وأمر بفعله. أصول السرخسي: (١/٣٦٩).

(٤) في الأصل (تعبر) ولكن بدون إعجام والعبور لا يناسب السياق.

(٥) في الأصل (كثيرة) وهو سهو من الناسخ حيث ظن أنها صفة للصلوات والسياق يدل على أنها مضاف إليه لقوله بعد ذلك (عددهم).

(٦) ينظر المعتمد: (٢/١٣٧-١٣٨)، وأصول السرخسي: (٢/٣-٥)، والمستصفى: (١/١٣٧-١٦٨).

(٧) نهاية ق ٧٥.

وقد فُصِّل؛ أما إذا أنكر الشيخ إنكار جاحد يكذبه فلا يعمل بالاتفاق[١].

قالوا: ولم يصر الراوي مجروحاً به؛ لأن الجرح لا يثبت بقول واحد[٢].

ثم يعارضه تكذيب الراوي له فهما متكاذبان متكافئان.

أما إذا أنكر إنكار متوقف، وقال: لست أذكره فيعمل بالخبر عند أكثرهم؛ لأن الراوي جازم في أنه سمعه منه، وهو ليس بقاطع في كذبه، وهما عدلان.

وذهب الكرخي[٣] وبعضهم إلى أن نسيان الشيخ يبطل الرواية. وعلى هذا خرج حديث الزهري المشهور في نكاح المرأة نفسها[٤]، واحتج بأن الشيخ ليس له أن يعمل بالحديث، والراوي فرعه فكيف يعمل به؟

---

(١) قسم الباجي هذا الضرب إلى قسمين:

١- أن يجحد رواية الحديث جملة وهذا يمنع من الاحتجاج به.

٢- أن يجحد أنه حدثه به ويقول قد رويته ولكن لم أحدثه به فهذا لا يمنع الاحتجاج لصحة الخبر من جهة المروي عنه لا من جهة الراوي الأخير الذي جحد الأصل تحديثه به. إحكام الفصول: (٣٤٦).

(٢) هذا محل خلاف بين العلماء فمنهم من يرى أنه يكفي في التعديل والتجريح الواحد العدل ونسبه الباجي لأكثر أهل العلم وصححه. والقول الثاني لا يكفي إلا اثنان فصاعداً كالشهادة.

أنظر إحكام الفصول للبلخي (ص٣٦٩،٣٧٥-٣٧٦) والمستصفى (١٦٢/١).

(٣) النقل عن الكرخي ذكره صاحب تيسير التحرير: (١٠٧/٣).

وقال السرخسي: (وزعم بعض مشايخنا أن على قياس قول علمائنا ينبغي أن لا يبطل الخبر بإنكار راوي الأصل إلا على قول زفر رحمه الله) (٤/٢) وقد نقل قبل ذلك أن علماءهم لا يعملون بالحديث مع إنكار الراوي، وأن محمداً عمل بخبر الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) مع إنكار الزهري له.

(٤) يعني حديث (أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل). وهذا الحديث روي عن الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعاً ثم روي أن ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه.

أنظر مسند أحمد (٤٧/٦)، وسنن الترمذي (٤٠١/٣)، ونصب الراية (١٧٤/٣-١٨٥).

أجيب بأن الشيخ له أن يعمل به إذا روى العدل عنه. فإن بقي شاكاً مع رواية العدل فليس له العمل به.

وأما الراوي إذا قطع بأنه سمعه منه ويخبره إذا سمع منه فيلزمها العمل جمعاً بين تصديقهما[١]. وذهب إلى العمل به مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين، لأن النسيان غالب على النوع وأي محدّث يحفظ جميع ما رواه؟[٢].

[إشارة إلى ترجيحات في الأخبار][٣]

اعلم أن توارد الخبرين الصادقين على طرفي نقيض معاً ممتنع إلا باعتبار نسخ، أو باختلاف اعتبار يندفع به التناقض، وإلا فالراوي كذب على النبي ﷺ.

فإذا تعارض خبران على طرفي النقيض قدم متين المتن على مضطربة[٤] لفظاً أو معناً أو كليهما، فإنه أبعد عن سياق كلام الرسول عليه السلام[٥] ويقدم ما راويه أشد تيقظاً واحتياطاً[٦]، والمسموع على المكتوب لكونه أبعد عن التصحيف[٧]. والمروي في تضاعيف

---

(١) عبارة المستصفى (وعلى الراوي العمل إذا قطع بأنه سمع وعلى غيرهما العمل جمعاً بين تصديقهما): (١٦٧/١).

(٢) المستصفى: (١٦٧/١)، وإحكام الفصول: (ص٣٤٧-٣٤٨).

(٣) يراجع الترجيح بين الأخبار في البرهان (١١٦٢/٢)، والمستصفى (٣٩٥/٢-٣٩٨)، وإحكام الفصول (٧٣٣-٧٥٦)، وأصول السرخسي (٢٥٠/٢-٢٦١)، وسائر كتب الأصول.

(٤) المضطرب: هو الذي تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم على وجه وبعضهم على وجه آخر مخالف له. والاضطراب قد يكون في الإسناد. وهو موجب لضعف الحديث إذا لم يمكن الجمع بين الوجهين وتساوت الروايتان. أما إذا أمكن الجمع كأن يرويه عن رجل غير مسمى ويرويه مرة أخرى عن رجل يسميه باسمه فيقال إن الرجل المراد به هذا المسمى. وكذا إذا كان أحد الوجهين راويه أوثق من راوي الوجه الآخر فيقدم الأوثق. وقد يكون الاضطراب في المتن فيرويه أكثر من راو مع اختلاف المعنى أنظر الاقتراح في بيان الأصطلاح: (٢٢٠-٢٢١)، وتدريب الراوي (٢٦٢/١). وانظر تعريف اضطراب السند في المستصفى (٣٩٥/٢).

(٥) أنظر المستصفى: (٣٩٥/٢).

(٦) ينظر البرهان: (١١٦٦/٢، ١١٨٤)، والمستصفى (٣٩٥/٢-٣٩٦)، وأصول السرخسي (٢٥١/٢)، والمنهاج في ترتيب الحجاج (ص٢٢٢).

(٧) ينظر المستصفى: (٣٩٥/٢).

قصة مشهورة متداولة عند أهل النقل يقدم على رواية المنفرد لتفاوت الوثوق. فالمروي في سلسلة من الرواة المعروفين يقدم على ما اشتمل سلسلته على ضعفاء أو خاملي الصفات والأحوال. والمروي في جماعة، والمستظهر بكثر(ة)[1] الروايات يقدم؛ لأنها تزيد الطمأنينة. وقد اختلفوا فيه[2]. والمراتب الخمسة يقدم بعضها على بعض لما سبق[3]. والمستظهر بكثرة الشهادات من أخبار الآحاد والمراسيل يترجح بحاله، فإن لم تعتبر مستقلة لا أقل من الترجيح.

قيل: والمترجح بإجماع الأمة، والنص المتواتر، والقاطع العقلي يقدم[4].

وهذا فاسد. إن عني به في الاستدلال، فإن الحكم يصير مقطوعاً بالأدلة المذكورة فلا يصح خلافه، ويبقى منسوباً إلى المقطوعات، ولا حاجة إلى اعتبار المظنون.

وإن عنى به نفس الترجيح بطمأنينة النفس بصدق الراوي، لإثبات الحكم فيجوز، إذ احتمال كذب الراوي قائم على موافقة النص وشاهد صدقه بالشهادات.

والمتفق على إسناده يقدم على المشكوك في إرساله[5].

والمتلقى من نطقه أتم مما يحكى عنه وهو[6] ساكت -أي: النبي ﷺ- لجواز غفلته[7].

---

(١) سقطت التاء من الأصل.

(٢) خالف في الترجيح بالكثرة أبوحنيفة وأبويوسف وأكثر الحنفية وقالوا لا يرجح بها ما لم تبلغ حد الشهرة، واستدلوا بقياس الرواية على الشهادة فإن الشهادات لا ترجيح فيها بكثرة الشهود فلو شهد ثلاثة بضد ما شهد به اثنان لم تكن شهادة الثلاثة راجحة على شهادة الاثنين، فكذلك الرواية. واستدلوا كذلك بترجيح عمر ﵁ خبر عائشة ﵂ في الغسل من التقاء الختانين على خبر أبي سعيد وغيره (إنما الماء من الماء) مع كثرة رواة الثاني.

وقد أجاب الجمهور عن الأول بالفرق بين الشهادة والرواية. (بذل النظر ص٤٨٥-٤٨٦)، وفواتح الرحموت (٢/٢١٠-٢١١).

(٣) يريد مراتب رواية الصحابي عن النبي ﷺ وقد تقدمت.

(٤) المستصفى: (٢/ ٣٩٦).

(٥) ينظر المستصفى: (٢/ ٣٩٦).

(٦) نهاية ق٧٦.

(٧) ينظر المستصفى: (٢/ ٣٩٦)، والمحصول: (٢/ ٢/ ٥٦٣)، والإحكام للآمدي: (٤/ ٢٤٨).

وقد قدم ما لم ينقل راوية معارضه على ما نقل رواية مصادمه؛ لتصادمها برواية شخص وسلامة الطرف الآخر[١].

قيل: وصاحب الواقعة تقدم روايته على رواية غيره؛ فإنه أضبط وأعرف[٢].

وموافق عمل أهل المدينة مقدم على المتجرد عنه؛ لأنها مهبط الوحي، وهم شاهدوه[٣].

ويقدم ما عملت الأمة بموافقته على عديم ذلك؛ لجواز أن يكون عملهم بذلك له[٤]، وإلا فلا أقل من الترجيح بموافقة حاملهم على الحكم له[٥].

ويقدم الأخص دلالة على الرغم؛ لأنه أنص وأبعد من طوارق المخصصات[٦]، وإن فرض له مخصص فيكون أقل؛ لأن كل ما يخصص الأخص يخصص الأعم ولا ينعكس إذا كانا على طرف واحد. وإذا كانا على طرفين فالخاص أثره أقوى.

ويقدم الأبعد عن الإضمارات والتجوزات البعيدة على مشتمل عليها.

ويترجح الناص مطابقة أو تضمناً على دال التزاماً.

ويقدم محمل الدال على مجامع على محمل منافيه، وهذا ليس في النص بل في الحامل.

ويقدم المتفق على عدم تخصيصه على المشكوك فيه أنه هل دخل فيه التخصيص؟ والمتنازع فيه، فإنه وإن رد على من أسقطه من الاعتبار فلا أقل من ضعفه وتأخره.

---

(١) المستصفى: (٢/ ٣٩٦).

(٢) أنكره الجرجاني الحنفي فخالف الجمهور انظر العدة: (٣/ ١٠٢٤)، والمستصفى: (٢/ ٣٩٦- ٣٩٧)، والإحكام لابن حزم: (١/ ١٧٠)، والمنهاج في ترتيب الحجاج (ص٢٢٧)، وفواتح الرحموت: (٢/ ٢٠٨- ٢٠٩).

(٣) ينظر المستصفى: (٢/ ٣٩٦).

(٤) أي لأجله: وانظر المرجع السابق (الموضع نفسه).

(٥) أي: موافقة الحديث الذي حملهم على العمل بهذا الحديث دون معارضة.

(٦) المستصفى: (٢/ ٣٩٦).

ويقدم ما وافاه ظهور المباشر على من لا يوافيه[1].

وقد اختلفوا في تقديم الحاظر على المبيح والدارئ للحد على موجبه والموجب للعتق على موجب الرق، فمنع قوم الترجيح؛ لأن الراوي العدل واجب التصديق والكل أحكام شرعية.

وكذا في ترجيح ما عمل به بعض الأئمة، أو الأربعة، أو طائفة من الأئمة، أو عمل الراوي به، فأكثرهم منع إذ لا يجب تقليدهم فاستوى في رواية العدل.

وكذا في ترجيح المألوف على الغريب كحديث القهقهة[2] وغيره، فإن للشارع التكليف بالمألوف ....

---

(١) كذا في الأصل مع عدم ظهور الاعجام على (وافاه) و(يوافيه) ولعل العبارة (ويقدم ما واطأه ظهور الأثر على ما لا يواطيه). وفي المستصفى: أن يتضمن أحد الخبرين إثبات ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر حتى تقدم رواية عائشة وابن عمر وابن عباس أن بريرة أعتقت تحت عبد على ما روي أنها أعتقت تحت حر لأن ضر الرق في الخيار قد ظهر أثره ولا يجري ذلك في الحر. (٢/ ٣٩٧- ٣٩٨).

(٢) أحاديث نقض الوضوء بالقهقهة خرجها الزيلعي في نصب الراية وذكر أن الأحاديث المسندة في ذلك رويت عن سبعة من الصحابة الأول حديث أبي موسى الأشعري وقد رواه الطبراني في معجمه الكبير بلفظ (بينما رسول الله ﷺ يصلي بالناس إذ دخل رجل فتردّى في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة فأمر رسول الله ﷺ من ضحك أن يعيد الوضوء ويعيد الصلاة) ولم يذكر شيئاً في تصحيحه أو تضعيفه. وقال الهيثمي في الزوائد رواه الطبراني في الكبير وفيه محمّد بن عبدالملك الدقيقي وبقية رجاله موثقون. ومحمد بن عبدالملك المذكور وثقه النسائي وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أبوداود: لم يكن بمحكم العقل) فانظر في الكلام عنه تهذيب التهذيب: (٩/ ٣١٧).
وأما محمّد بن أبي نعيم فهو صدوق لكن طرحه ابن معين كما في التقريب (ص٥٠٩). وأما حديث أبي هريرة المرفوع فهو بلفظ: (إذا قهقه أعاد الوضوء والصلاة) وحديث أنس بلفظ حديث أبي موسى وحديث جابر بلفظ: (من ضحك منكم في صلاته فليتوضأ ثم ليعد الصلاة)، وحديث عمران بن الحصين بلفظ: (من ضحك في الصلاة قرقرة فليعد الوضوء والصلاة) وكذا حديث ابن عمر لكن فيه (قهقهة) بدل (قرقرة)، وحديث أبي المليح بلفظ الحديث الأول، وكل هذه الأحاديث ضعيفة، وقد ذكر الزيلعي ما يدل على تضعيفها، فانظر نصب الراية: (١/ ٤٧- ٥٠) وانظر سنن الدارقطني: (١/ ١٦١- ١٧٥).

والغريب[1]. وأكثر هذه لا تسلم عن إمكان المنازعة، ويجوز أن يزاد في أعداد ترجيحات مظنونة ويتعلق بقوة الناظر. وقد بلغ تماماً.

(١) ذكر الغزالي هذه الطرق تحت عنوان (القول فيما ظن أنه ترجيح وليس بترجيح) والمصنف لم يذكرها على ترتيب الغزالي بل غير الترتيب وزاد في التعليل للمنع من كونها طرقاً للترجيح مع الاختصار في بيان الطرق.

الفصل الثاني

في الإجماع والقياس وتعارض بين أدلة

- القول على الإجماع -

ونعني به: اتفاق أمة محمّد ﷺ على أمر من أمور الدين[١]. وأنكر النظام[٢]، وقوم تصوره[٣] زاعمين أن الدواعي متجاذبة إلى الاختلاف متنازعة على الظنون فكيف يجمعون على أمر واحد وما هو إلا كاتفاقهم على أكل المضيرة[٤]؟

---

(١) ينظر في تعريف الإجماع شرح اللمع: (١/ ٦٦٥)، والمستصفى: (١/ ١٧٣) وعنه نقل المصنف تعريفه وقد زاد بعضهم في التعريف قيوداً أخرى لم يذكرها المصنف منها: التقييد بكون الاتفاق بعد موت الرسول ﷺ. وهذا محل وفاق لكن بعضهم يهمله للعلم به. ومنها تقييده بانقراض العصر كما قال الشيرازي: (وعلى قول من يجعل انقراض العصر شرطاً في صحته لا أن يقول: وانقراضهم عليه أي على الحكم الذي حكموا به في الحادثة: شرح اللمع: (٢/ ٦٥٥) وعبّر كثير من العلماء بلفظ: (علماء العصر) أو (علماء الأمة) أو (مجتهدي الأمة) بدل قول المصنف أمة محمّد ﷺ. وهو الصواب فإن الإجماع لا يعتبر فيه قول جميع الأمة بل قول علماء الأمة. هذا هو الصحيح وعليه الجمهور.

(٢) النظام: هو أبوإسحاق إبراهيم بن يسار بن هاني البصري لقب بالنظام لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة وهو معتزلي تنسب له فرقة النظامية. توفي حوالي سنة ٢٣١هـ انظر ترجمته في روضات الجنات: (١/ ١٥١) وتاريخ بغداد: (٦/ ٩٧) والفرق بين الفرق: (١١٣).

(٣) نسب إنكار تصور الإجماع للنظام والرافضة والذي في المستصفى أن النظام عرف الإجماع بأنه كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد) (١/ ١٧٣).

وفي شرح اللمع للنظام والرافضة إنكار الحجية وقال: إن الرافضة يقولون إذا اتفقت جميع الأمة يكون حجة. لأن الإمام المعصوم يكون معهم والحجة في قوله لا في إجماع من سواه. وذكر أن منهم من قال لا يتصور انعقاد الإجماع. ومنهم من قال يتصور انعقاده ولكن لا يمكن الاطلاع عليه. (١/ ٦٦٦) وفي (ص٦٦٨) ذكر أن النظام والرافضة سلموا تصور انعقاد الإجماع وخالفوا في حجيته فقال: (أما الدليل على من سلم تصور انعقاده وإمكان معرفته وأنكر أن يكون حجة وهو النظام والرافضة فهو الآية..) ونسب للإمام أحمد أنه قال: (ما يدعي الرجل فيه الإجماع هذا الكذب. من ادعى الإجماع فهو كاذب. لعل الناس قد اختلفوا) وتأولها القاضي في العدة فقال: ليس ذلك على ظاهرة وإنما قال ذلك على طريق الورع: مسائل الإمام أحمد (ص٤٣٨- ٤٣٩) والعدة: (٤/ ١٠٥٩).

(٤) المضيرة: مريقة تطبخ بلبن وأشياء .. وقيل طبيخ يتخذ من اللبن الماضر. أي الحامض وقيل هي: أن تطبخ =

أجيبوا: بأن المهمات الدينية ليست كأكل المضيرة وإنما يكون اجتماعهم عند عدم تعارض، ووجود قرائن وغيرها.

ومن الناس من لم ينكر تصوره، ولكن ينكر كونه حجة.

واحتج المثبتون صحته وكونه حجة بحجج منها: آيات الكتاب كقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ [البقرة:١٤٣][1] وقوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف:١٨٤] وقوله: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [الشورى: ١٠] أي ما اتفقتم عليه حق، وقوله: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. ومن حقق من الحذاق صرح بأن هذه لا تدل على الغرض دلالة قاطعة، بل ولا ظاهرة أيضاً[2].

وقد تمسكوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء: ١١٥]. واستوهن الاحتجاج بها أيضاً؛ لأنه ليس نصاً في الغرض، ويحتمل أن يكون المراد منه ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين -في انقياده ومتابعته- نوله ما تولى ونصله جهنم.

حجة أخرى لهم: التمسك بقوله ﷺ (لا تجتمع أمتي على الخطأ)[3].

=اللحم باللبن البحت الصريح الذي قد حذى اللسان حتى ينضج اللحم، وتخثر المضيرة (اللسان مادة مضر) (٥/ ١٧٨).

(١) نهاية ق٧٧.

(٢) هذا الكلام ذكر معناه الغزالي في المستصفى: (١/ ١٧٥).

(٣) لم أجده بهذا اللفظ ولكنه بلفظ: (إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد ﷺ على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذ شذ في النار) عن ابن عمر أخرجه الترمذي في سننه - كتاب الفتن: (٤/٤٦٦) وقال: =

وهذا أدل على الغرض من نصوص الكتاب، وإن كان دونه من قبل التواتر. ووجه التمسك: أنه تظاهرت الروايات عن الرسول ﷺ بعصمة هذه الأمة عن الخطأ على ألفاظ مختلفة على لسان الثقات مع اتفاق المعنى، كقوله (سألت الله أن لا يجمع أمتي على الخطأ فأعطانيها)[1] وكقوله: (من خرج عن الجماعة شبراً خلع ربقة الإسلام عن عنقه)[2].

وأمثال هذه. وكلها كانت ظاهرة في عهد الصحابة، وما دفعها أحد.

ثم استمدوا منه الدلالة على الغرض بطريقتين:

أحدهما: دعوى العلم الضروري بأن مجموع الآحاد أفادنا علماً يقيناً كشجاعة عليّ.

=غريب من هذا الوجه، والحاكم في المستدرك: (١/١١٥-١١٦) وقال: إن الحديث مختلف فيه على المعتمر ابن سليمان، وتوقف فيه بعد أن ساق طرقه. وقال: في مجمع الزوائد: (٥/٢١٨) رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات. وقال المباركفوري في تحفة الأحوذي: (٦/٣٨٦): والحديث قد استدل به على حجية الإجماع وهو ضعيف لكن له شواهد. قال ابن حجر في التلخيص: قوله (وأمته معصومة لا تجتمع على ضلالة) هذا في حديث مشهور له طرق كثيرة لا يخلو واحد منها من مقال: ثم ذكرها وبين عللها (٣/١٦٢) طبعة الكليات الأزهرية سنة (١٣٩٩هـ) وأخرجها ابن ماجه بلفظ (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة) عن أنس بن مالك مرفوعاً. (انظر سنن ابن ماجه - كتاب الفتن ٢/١٣٠٣ وفي الزوائد في إسناده أبوخلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر. قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي. وأخرجه أبوداود في سننه - كتاب الفتن عن أبي مالك الأشعري (إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو نبيكم فتهلكوا جميعاً وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجمعوا على ضلالة) (٤/٩٨). وقال الحافظ في التلخيص: (٣/١٦٢) في إسناده انقطاع. وصحح الألباني الشطر الأول من الحديث وهو (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وقال: له شاهد من حديث ابن عباس أخرجه الترمذي والحاكم وغيرهما بسند صحيح. مشكاة المصابيح (١/٦١).

(١) رواه أحمد في المسند (٦/٣٩٦) من حديث أبي صرة الغفاري ﷺ مرفوعاً بلفظ (سألت ربي عز وجل فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة؛ سألت الله عز وجل أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها..) الحديث.

(٢) أخرجه أحمد في المسند: (٥/ ١٨٠)، وأبوداود في سننه كتاب السنة: (٤/ ٢٤١) عن خالد بن وهبان عن أبي ذر مرفوعاً (من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه) وأخرجه الحاكم في المستدرك: (١/ ١١٧) وقال: وخالد بن وهبان لم يجرح في رواياته وهو تابعي معروف، إلا أن الشيخين لم يخرجاه وقد روي هذا المتن عن ابن عمر بإسناد صحيح على شرطهما) ووافقه الذهبي في التلخيص على عدم تضعيف خالد.

الثاني: ألا يدعى علم الاضطرار، بل يستدل من وجهين:

أحدهما: أن الأحاديث لم تزل مشهورة متمسكاً بها بين الصحابة، ولم يظهر أحد فيه[١] خلافه، مع كون الطباع محمولة على الخلاف، فهو دليل على كونه حجة.

وثانياً: أنهم أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً يحكم به على الكتاب والسنة، ولا يمكن هذا إلا عن مستند مقطوع.

اعترض عليهم خصومهم من وجوه:

أحدها: أنه ربما اعترض معترض ولم يظهر.

أجيبوا: بأنه إذا لم يندرس الخلاف في دية الجنين فكيف يندرس في الأصل العظيم؟

الثاني من الاعتراض: أن هذا إثبات الإجماع بالإجماع.

أجيب: بأنا استدللنا على الإجماع بالخبر، وعلى صحة الخبر بخلو الأعصار عن المدافعة، مع أن العادة تقتضي الإنكار في نحوه إذا لم يكن مقطوعاً به، والعادة أصل يُستدل بها على معارف[٢].

الثالث: تأويلاتهم، منها حملهم الضلال على الكفر والبدعة.

ودفع: بأن اللفظ ليس ينبئ عنه، وقد فهم منه تعظيم هذه الأمة، ولا معنى لنفي الكفر عن جميع الأمة، بل ويمتنع في حق البعض أيضاً كالذين شهد لهم النبي ﷺ[٣].

س: اجتماع الأمة ممتنع، إذ الأمة عبارة عن كل من آمن به، ولا يجتمع أولها مع آخرها.

---

(١) كذا في الأصل والظاهر أن الضمير عائد إلى الأحاديث فيجب تأنيثه ويحتمل عوده إلى الإجماع، وفيه بعد كما يظهر من سياق الكلام.

(٢) ذكر الغزالي من تلك المعارف العلم ببطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها، والعلم ببطلان دعوى النص على الإمامة، وإيجاب صلاة الضحى، وصوم شوال. المستصفى: (١/ ١٧٧).

(٣) أي شهد لهم بالجنة وهو أحياء فيمتنع عليهم الكفر.

ج: لا يجوز أن يعنى به المجانين والصبيان، بل لا يصح إلا ممن يعقل، وتعيّن التنزيل على جهة الإمكان، وهم[1] الموجودون في عصر.

وأنت تعلم أن هذه الطريقة يتوجه عليها مشكلات منها: أنه إثبات الشي بنفسه.

جوابهم: بأن هذا إثبات بالخبر، وصحة الخبر بسكوت الناس عن المدافعة فاسد؛ فإن سكوت الناس دون نطقهم، ولهذا أنكر الأكثر انعقاد الإجماع بسكوت البعض، فإذا اعتبر نطقهم يكون إجماعاً، والشيء لا يصح أن يكون دليلاً لنفسه، ولا دليل دليل نفسه[2]، لأنه لما كان تقدم الشيء على نفسه محالاً فتقدمه على ما يتقدمـ(ـه)[3] محال. فترك المدافعة إذا اقترن بصريح القبول أيضاً لا يزيد على الإجماع، فأثبت دلالة الخبر بالإجماع، فيتقدم كون الإجماع حجة عليه، وإذا علم كونه حجة لا حاجة إلى الاستدلال بالخبر.

ثم إن الأمة إن أراد بها الكل فيجوز أن يكون لها فائدة، وهو أن ما استمر أمته عليه من أولهم إلى آخرهم ليس بضلال عند الله تعالى. وإن جعل الأمة غير داخل في مفهومها الجملة بل طبقات بأن يجعل عاماً وتخصص فيه البعض، فقد اختلفوا في أن العام إذا دخله التخصيص هل يبقى حجة؟[4] فكيف صار دلالته قاطعة بعمومه؟!

واتفقوا على أنه ما دام احتمال التخصيص باقياً لا يصير مقطوعاً. وقول هذا القائل «إنه مقطوع ونقيضه محتمل» فاسد؛ فإن احتمال النقيض يبطل القطع.

---

(١) نهاية ق٧٨.

(٢) أي ولا يصح أن يكون دليلاً على نفسه ولا دليلاً على ما يدل عليه.

(٣) سقط الضمير من الأصل وإثباته ضروري لأمن اللبس.

(٤) الخلاف في حجية العام بعد التخصيص خلاف ضعيف جداً إذ لم يخالف في حجية العام المخصوص بمعلوم أحد من الفقهاء المشهورين وإنما نقل الخلاف فيه عن بعض المتكلمين. وقد استوفيت الكلام في بحث هذه المسألة في رسالة الماجستير وهي بعنوان (دلالة العام وأثر الخلاف فيها - دراسة نظرية تطبيقية) وآمل أن أتمكن من إخراجها في وقت قريب. وانظر في بحث المسألة بالإضافة إلى الرسالة المذكورة: المستصفى: (٢/٥٦-٥٧) وقد نسب القول بعدم الحجية للقدرية - والعدة لأبي يعلى: (٢/٥٣٣-٥٤٤).

س: لم لا يجوز إثبات الشيء بنفسه وقد أثبت النظر بالنظر؟

ج: النظر لا إمكان لإثباته بالنظر، فإن الخصم يعيد الكلام إلى منع صحة نظر النظر.

فإن ادعيت فيه الضرورة فادّع أولاً منعك منه منعه أولاً فليمنعك ما ماثل بادي النظر. وصحته تعتبر بعرض أمور حسابية وغيرها من العلوم القطعية على الشاك ليشاهد ويكون هذا ليس بنظر بمعنى كونه مشتملاً على مقدمات وتركيب دليل، بل نظراً بمعنى الاعتبار والتأمل في المشاهدة الباطنة لا غير.

وقولهم: «إن العلم (يعلم)[1] بنوع منه أو صنف لا يصح أصلاً. لهذا فإنه ليس العلم مطلقاً مجهولاً أو متنازعاً فيه يجعل البعض دليلاً يتوسل إليه، وإن كان يصح أن يتوسل من بعض المعلومات إلى البعض، والكلام في الدليل، وأنه لا يصح أن يكون عين المطلوب والمتنازع فيه.

وأما دعوى الضرورة فلا تسلم عن المعارضة بمثلها ونقيضها، ولا كل من ادعى ضرورة سمع منه وسلم إليه محل النزاع.

ومن حجج المثبتين: أن الصحابة إذا قطعوا بقضية لا يقطعون إلا عن مستند قاطع، ويستحيل القطع بجمع كثير في غير محل القطع. وعلى مقتضى هذا لو نقص الأمة عن عدد التواتر يجوز عليهم الخطأ.

وبعضهم استوهن هذه الطريقة وقال: منشأ الخطأ إما أن يكون عمداً، أو كذباً صريحاً، أو ظنهم غير القاطع قاطعاً، وما وراء الآخر مسلم عدم جوازه. ولما شاهدنا قطع اليهود والنصارى[2]، بل فرق[3] لا تحصى، عددهم زائدٌ على عدد التواتر متفقين على الباطل ولم يمنع، فعلم أنه لا يمتنع على عدد التواتر ظن ما ليس بقاطع قاطعاً.

---

(١) سقطت الكلمة من الصلب وأثبتت في الهامش بالخط نفسه.

(٢) نهاية ق ٧٩.

(٣) كذا في الأصل والنصب أولى لقوله بعد ذلك (متفقين) بالنصب.

والمحتجون بهذا المسلك يمنعون صحة الإجماع عن اجتهاد وغلبة ظن، فإن الطباع مجبولة على الاختلاف والاستبداد بالآراء. وإذا وجدوا مساغاً فيمتنع في مستقر العادة السكوت.

والرادون عليهم الذين ذكرنا جوزوا، بناء على الاحتجاج بأمر الفرق واتفاقهم لا عن يقين. وقالوا: نسلم أنه يبعد التوافق ابتداء، ويكون بتدرج بأن تسبق طائفة من الأذكياء، ويتبعون على التدرج إلى أن تستوي الكلمة، كما وقع للنصارى الاتفاق على الناكوت[1] مع بطلانه، وضعف شبهتهم فيه، لتقليدهم طائفة من أساقفتهم اجتمعوا في القرن الأول.

أجاب المحتجون: بأن كلامنا في الإجماع في قرن واحد مثل قرن الصحابة ونحوهم من التابعين، والطباع متكافئة، وليس فيه التدرج الذي فرضتموه، فإنهم كانوا علماء فضلاء لا يأخذهم في الله لومة لائم، وقد قال ﷺ: (أصحابي كالنجوم)[2] فإذا اجتمعوا فيمتنع عن اجتهاد، إذ كل واحد إذا حكم يراجع نفسه أنه على ماذا يعتمد؟

فإن كان نصاً فهو المراد، وإن كان قاطعاً آخر وكذا[3]. وإن كان مجتهداً فيه مظنوناً مع قيام حجة على النقيض، أو احتمال ظاهر فيمتنع عدم الخوض فيه وظهور الخلاف.

---

(١) كذا في الأصل ولعله يعني الناقوس وهو مضراب النصارى الذي يضربونه في أوقات الصلاة (اللسان: ٢٤٠/٦ مادة نقس).

(٢) أخرجه ابن عبدالبر بسنده في جامع بيان العلم وفضله: (١١١/٢) عن جابر بن عبدالله ﷺ وقال ابن عبدالبر: (هذا إسناد لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن غصين مجهول).

وأخرجه ابن حزم في الإحكام (ص٨١٠) ثم قال: أبوسفيان ضعيف والحارث بن غصين هو أبووهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة، وهذا منها بلا شك. فهذه رواية ساقطة من طريق ضعف إسنادها.

وروي من حديث ابن عمر أخرجه ابن عبدالبر في الموضع السابق وقال: هذا إسناد لا يصح ولا يرويه عن نافع من يحتج به.

وانظر في بيان طرقه والحكم عليه تخريج أحاديث مختصر المنهاج للعراقي (ص٢٩٩) وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للألباني (ص٧٨-٨٥).

(٣) لعل صوابها (فكذا) بالفاء لوقوعها في جواب الشرط.

وأما النصارى فتدرجوا من القلة وكذا غيرهم من الفرق مثل شيعة الجبائي وأبي هاشم وغيرهما، بل ومثل من ينتسب إلى الشافعي وأبي حنيفة فانتشرت تلامذتهم وما زالوا يزدادون متكافئين يقلد لاحقهم سابقهم ثم ما سلموا من الانتقال وميل بعضهم إلى بعض، ثم اعترف هؤلاء بأنهم ظانون لا جازمون، بل النصارى واليهود تشاجروا، حتى إن جماعة أسلموا ولا تزالون تنبهون لفساد مذهبهم على أن المتأخرين لبثوا على طريقة آبائهم ما استأنفوا نظراً، بخلاف المتكافئين في الجمع العظيم.

وهذا أصلح الطرق في إثبات الإجماع، وإن لم تثبت هذه الطريقة فلا يثبت شيء مما ذكروا. ثم إذا ثبت الإجماع بهذه الطريقة فيكون الحكم ثابتاً بالقاطع، والإجماع يكون معرّفاً.

ومما ألزم المحتجون بهذه الطريقة خصومهم: أن القياس نفسه اختلفوا فيه فكيف يتفقون على التمسك به؟

[ج][1] الاختلاف ظهر بعد الصحابة [و][2] سيأتي عليه الكلام.

ثمن قالوا: الخطأ في الاجتهاد جائز بالإجماع، فكيف ينعقد الإجماع على استحالة ما جوزه الإجماع؟ وهذا قد رد بأن الخطأ إنما يكون عند الانفراد أما عند الاجتماع فممنوع، بناء على الطريقة السابقة، فإذا اندفعت بما سبق، فليس إلا ما ذكر هؤلاء أي: أصحاب هذه الحجة.

ثم إذا فرض الأمة ثلاثة أو أربعة مثلاً وما يزيد على واحد -فإن الواحد لا يتصور منه مفهوم الإجماع- يحتاج[3] إلى خرق العادة في كل يوم حتى يستحيل عليهم الخطأ، فإن عندهم هم كلية الأمة فيمتنع اجتماعهم على الباطل، وهو مما لا تقبله الطباع، ولا تطمئن إليه القلوب السليمة.

---

(١) في الأصل بياض مكان حرف ج.

(٢) مكان الواو بياض في الأصل.

(٣) نهاية ق ٨٠.

واعلم أن قوماً أنكروا تصور الاطلاع على الإجماع[1] لكونهم منفرقين في الأمصار ومتى يتواتر (رضا)[2] كل واحد؟

أجيبوا بأنهم إذا اجتمعوا يشاهدهم الناقل، وإن افترقوا يخبر عن الآحاد التواتر كما عن أبي حنيفة والشافعي مذهبيهما[3].

وهذا فاسد؛ فإن الإحاطة بعدم الشذوذ ممتنع، وأنه ما فقد رضا واحد منه فيعلم من التواتر كون الشيء ولا يعلم من عدم التواتر عدمه. وهذا من أصعب ما يقال على المحتجين على الأشياء بالإجماع، ولكن لا يخل لكون الإجماع حجة.

[الاعتداد بالعوام في الإجماع][4]

ومما يذكر ها هنا أن قول العوام في الإجماع في أمور لا خبرة لهم بها لا يعتبر، بل وكثير من المنتسبين إلى علوم كالنحاة بل ومن الفقهاء الذين ليس لهم من الأصول خبرة ومن المتكلم الذي ليس له في أصول الفقه ومدارك الأحكام قدم فإنه في حكم العوام في الواقعة. واعتبر إجماع العامي وغيره من أصحاب الصناعات العلمية المذكورة فيما يتعلق بصناعاتهم وخبرتهم.

ويشارك العامي الخاصي[5] في أشياء كوجوب الصوم والصلاة ونحوهما.

أما إذا خالف العامي فهل ينعقد إجماع الخواص دونه؟ فمنع بعضهم الانعقاد لأنهم من الأمة. واختار المعتبرون أنه ينعقد.

---

(١) هذا منقول عن الإمام رحمه الله حيث قال: (من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس قد اختلفوا) انظر مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله (ص٤٣٩).

(٢) هذه الكلمة سقط من الصلب الحرف الأول منها وصححت في الهامش بالخط نفسه.

(٣) في الأصل (مذهبهما) وفي العبارة خلل ولعل صوابها (كما نقل عن أبي حنيفة والشافعي مذهبيهما)؟

(٤) انظر المسألة في العدة: (١١٣٣/٤-١١٣٥) والمستصفى: (١٨١/٢-١٨٢).

(٥) أي الفقيه المجتهد.

أما أولاً: فإنه لا يلحق بالصبي والمجنون لعدم الخبرة.

وثانياً: فإن العصر الأول ما كانوا يلتفتون إليهم في اجماعاتهم.

[الاعتداد بخلاف المبتدع][1]

ومما يذكر ها هنا أن المبتدع إذا خالف لا ينعقد الإجماع دونه عند أكثرهم كالمجتهد الفاسق.

س: لعله أظهر[2] الخلاف دون إن أضمر.

ج: ولعله أضمر. ويشاركه فيه الفاسق، وكم من مبتدع يجتنب الكذب والفسق بخلاف المتعود بالفسق.

وهذا إنما هو في المبتدع الذي لا يكفر، فأما الذي كفر ببدعته فلا يعبأ بمخالفته ولا يستدل على كفره بمجرد إجماع غيره من قرينةٍ على كفره دون دلالة قاطعة، لأن ما سواه لا يكون كل الأمة حتى يخرج منهم ولا يخرج منها حتى يثبت كفره، بما يتوقف على كفره. والدور أقيم على التبين والإثبات لا غير، إذ يجوز صحة الإجماع، وثبوت كفره عند الله وفي نفسه، وإن ظهر كفره بعد مخالفته في واقعة أجمع عليها ما سواه، فيتبين لنا كون ذلك إجماعاً، لأنه كان عن جميع الأمة. وهذا أكثره على طريقة من لم يسند الإجماع إلى قاطع، فأما إن أسنده فالعمدة فيه القاطع عنده.

---

(١) انظر المسألة في المستصفى: (١٨٣/٢-١٨٥) والعدة: (١١٣٩/٤-١١٤١).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب زيادة (إن) قبل الفعل (أظهر) فيكون المعنى إن أظهر الخلاف في مسائل وجب الاعتداد بقوله في الإجماع وإن أضمر الخلاف فلا يعتد به، وقد يكون المعنى: لعله أظهر الخلاف وهو يضمر الموافقة.

[اختصاص الإجماع بعصر الصحابة][1]

ومما يذكر ها هنا أن صحة الإجماع لا يختص بالصحابة. وذهب داود[2] ومن معه من أصحاب الظاهر إلى حصر الإجماع في الصحابة[3] وباطل مصيره باستواء نسب الحجج المذكورة إليهم وإلى غيرهم.

واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [النساء:١١٥] فإنه يتناول الذين نسب إليهم فعل الإيمان وهم الموجودون وقت نزول الآية، فإن سواهم معدوم لا يوصف[4] بالإيمان ويستحيل عليه خلاف ووفاق.

وأخرى لهم: أن الواجب هو اتباع سبيل جميع المؤمنين، واقتضاء الدليل ألاَّ ينعقد لوقفه على ما يعم إجماع أهل الأزمنة الثلاثة إلى القيامة، إلا أن هذا لما لم يتصور إلا بعد القيامة، ولا يفيد حينئذ إجماعهم، وكان يتأدى إلى بطلان فائدة الإجماع والاحتجاج به فتضيع فائدة النصوص، فلزم التنزيل على جميع الموجودين وقت نزول الآية. وبعدهم انتفت الكلية بعد وجودها فلا ينعقد.

وتفسخ عليهم الشبهتان بالتوافق على صحة الإجماع بعد وفاة سعد بن معاذ[5] ......

....

---

(١) انظر الكلام في المسألة في العدة: (١٠٩٠/٤-١٠٩١) والمستصفى: (١٨٩/١-١٩١).

(٢) داود هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبوسليمان أحد الفقهاء المجتهدين ينسب إليه المذهب الظاهري توفي سنة (٢٧٠هـ).

انظر ترجمته في تاريخ بغداد: (٣٦٩/٨)، وميزان الاعتدال: (٣٢/١)، والأعلام: (٣٣٣/٢).

(٣) انظر مذهب داود الظاهري في المستصفى: (١٨٩/٢) والمعتمد: (٢٧/٢-٢٩) وفي الإحكام لابن حزم (٥٠٩/٤) قال أبومحمد: قال سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة ﷺ.

(٤) نهاية ق ٨١.

(٥) هو سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس الأنصاري الأشهلي صحابي جليل أسلم بالمدينة على =

وحمزة[1] وكل من استشهد في حياة الرسول ﷺ بعد نزول الآية وعدم اعتباره ممن آمن بعدها ممن يستأهل للإجماع، وليس كذا بالاتفاق.

ثم الإجماع إذا لم ينعقد بعد حياة الرسول ﷺ، وفي حياته لا يعتبر لحضوره فلا فائدة فيه أصلاً. وإذا بطل الالتفات بحسب اعتبار الكلية المطلقة إلى ما سيوجد في الاستقبال بطل الالتفات إلى الماضين.

س: لو كان قرن التابعين أو نحوهم كلية الأمة دون الماضين، لصح الإجماع منهم مع فتوى الصحابي الميت على خلافهم، وليس كذا.

ج: إذا سبق خلاف الصحابي فلا تنقطع فتواه بموته، فقد أخل بكلية الاتفاق.

س: أليس لو غاب لا ينعقد دونه؟ فكذا إذا مات.

ج: فرق بين الحالتين، الغائب محتمل العود والمخالفة لقيام مصححها بخلاف الميت، إذ لا يصح منه الخلاف. ثم ينفسخ الكل بموت من مات أو استشهد في حياة النبي ﷺ.

س: فعل الصحابي[2] ما يكون خالف قبلهم فلا احتجاج.

ج: لا يخل هذا الاحتمال كما لا يخل نحوه في الموتى في حياة النبي ﷺ، ثم لو فتح هذا الباب لا يتأتى الاحتجاج بالنصوص، لجواز النسخ الذي لم ينقل إلينا.

=يدي مصعب بن عمير وأصيب يوم الخندق بسهم فعاش شهراً ثم مات. وهو الذي ثبت في الحديث أنه اهتز العرش لموته. (انظر الاستيعاب بهامش الإصابة ٢/٢٧-٣٣).

(١) هو حمزة بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف القرشي الهاشمي عم رسول الله ﷺ وأخوه من الرضاعة أسلم في السنة الثانية من البعثة وشهد بدراً واستشهد في غزوة أحد في السنة الثالثة من الهجرة (انظر ترجمته في الإصابة: ١/٣٥٣-٣٥٤).

(٢) أي الصحابي الذي مات في حياة النبي ﷺ.

س: هذا الاحتمال طارٍ على الانعقاد والمخالفة المذكورة سابقةٌ على الانعقاد وملاصقةٌ ما يتوهم سببيّته.

ج: لو منع الاحتجاج كان لإخلاله بيقين صحة الاحتجاج فلا يختلف كما لا يختلف احتمال عدم البناء أصلاً، وانهدامه بعد وجوده في حق الزاعم وجوده الآن ومنع يقينه فيه.

واعلم أنه مهما التزم القوم بعدهم[1] انعقاد اجتماع كلية قرن بعد فتوى ميت، فكل ما يجيبون به يصير حجة عليهم وعليهم بالسويّة.

ثم إذا ارتد الجمع بين احتمال النسخ واحتمال المخالفة فيمنع الخصم ويفسخ بإخلال احتمال القرائن في القرن اتفاقاً، ولأن الإجماع يدخل في ماهيته الموافقة دون النص، فالاحتمال يبطل التصديق بتحقق ماهيته، بخلاف النص، وإلغاء الاحتمالات في النص معلوم بقواطع الشرع بخلاف ها هنا، فإنها تختل بأصل الاحتمال الخلافي، وإن كابر على نفي الفارق فيعم الإشكال، وفي الأخير لا يظفر بالمسألة إلا مانع الاطلاع على الإجماع.

[مخالفة التابعين في عهد الصحابة][2]

ومما اختلفوا فيه[3] اعتبار مخالفة التابعين في عهد الصحابة.

فذهب نفر إلى عدم الاعتبار. وهو فاسد لاستواء نسب الأدلة. ثم إن كثيراً من التابعين كانوا يفتون في عهد الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب، ولا فارق بين الجيلين إلا الصحبة، وأثرها في زيادة فضيلة، ولو منعت الفضيلة اعتبار خلافهم لمنعت اعتبار مخالفة متأخري الصحابة عند اتفاق السابقين الأولين.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (بعدم).

(٢) انظر المسألة في المستصفى: (١/١٨٥)، والمعتمد: (٢/٣٣)، والعدة: (٤/١١٥٢-١١٦١).

(٣) نهاية ق ٨٢.

س: نقل عن عائشة أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبدالرحمن[١] مجاراة الصحابة وقالت: فروج يصيح[٢] مع الديك[٣].

ج: ما ذكرناه مثبت بأدلة قطعية لا يبطل بمثل هذا الآحاد. وإن ثبت فلعله مذهب عائشة ولا حجة فيه.

واعلم أنه إذا اعتبر الحجج المذكورة فلا يعتبر حصر مالك اعتبار الإجماع في أهل المدينة، وحصر غيره في أهل الحرمين والكوفة والبصرة[٤]. ولعلهم حكموا به لأنها كانت جامعة في زمانهم لأهل الحل والعقد، وفي الجملة هذا التخصيص تحكم لا اعتبار له.

---

(١) أبوسلمة: هو أبوسلمة بن عبدالرحمن بن عوف القرشي الزهري تابعي من الطبقة الثانية كان أحد الأعلام بالمدينة. اختلف في اسمه فقيل عبدالله وقيل إسماعيل وقيل اسمه كنيته. حدث عن كثير من الصحابة والتابعين وكان عالماً مجتهداً توفي سنة (٩٤) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء: (٤/٢٨٧-٢٩٢).

(٢) في الأصل (يصنع) وهو تحريف.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ -كتاب الطهارة- باب واجب الغسل إذا التقى الختانان: (١/٥١) وفيه أن أبا سلمة قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ: ما يوجب الغسل؟ فقالت: هل تدري ما مثلك يا أباسلمة؟ مثل الفروج يسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان فقد وجب الغسل. وذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء: (٤/٢٩٠) أن عائشة قالت له ذلك وهو حدث.

(٤) ينظر المستصفى: (١/١٨٦-١٨٧) وكلام المصنف هنا يفهم منه أن في المسألة قولين، انعقاد الإجماع بقول الأكثر، وعدم انعقاده، وأن الراجح الثاني. وقد ذكر قولاً ثالثاً هو أن الأقل إذا خالفوا فإن بلغوا عدد التواتر انتقض الإجماع وإن لم يبلغوا عدد التواتر انعقد الإجماع مع خلافهم.
وقال ابن جرير إن خالف واحد فقط فينعقد الإجماع وإن كان المخالف أكثر من واحد فلا ينعقد الإجماع.
وقال بعضهم: إن كان عدد الموافقين أكثر فيكون إجماعاً وإلا فلا. وقال بعضهم إذا اتفق أهل الحرمين وأهل المصرين فلا يعتد بخلاف غيرهم ويعنون بالحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة.

[قول الأكثر هل يعد إجماعاً؟][1]

ومما يذكر ها هنا أنه لا ينعقد الإجماع باتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل؛ لأن طريقة التمسك بالنصوص أثبتت العصمة الكلية، ولا كلية عند خلاف الأقل، والأدلة في الجملة دلت على امتناع اجتماع الكلية على الخطأ.

ثم كم مسألة انفرد بها صحابي كمسألة العول[2] وغيره.

وأجمعت الصحابة على تجويز خلاف الآحاد.

س: قد أنكروا على ابن عباس في تحليل المتعة[3] وأبي موسى[4] بقوله: النوم لا ينقض الوضوء[5]. وغير ذلك.

---

(١) ينظر المعتمد: (٣٤/٢)، والعدة: (١١٤٢/٤)، وإحكام الفصول: (٤٨٠-٤٨٥)، والمستصفى: (١٨٧/١-١٨٨).

(٢) العول في اصطلاح الفرضين زيادة في السهام ونقص في الأنصباء. وقد خالف فيه ابن عباس. انظر في تعريفه: (عمدة الفارض) وشرحها (ص١٦٠) وخلاف ابن عباس في العول أخرجه البيهقي في سننه - كتاب الفرائض: (٢٥٣/٦) بسنده إلى عتبة بن مسعود قال: (دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يحص ما في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً. إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر ابن الخطاب ﷺ.... وفيه أن زفر سأله: ما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال هبته والله.
وأخرجه الحاكم في المستدرك مختصراً - كتاب الفرائض: (٣٦٠/٤) وقال: صحيح على شرط مسلم. وأقره الذهبي وتعقبهما الألباني وقال في إرواء الغليل: (١٤٦/٦) إن الأثر حسن.

(٣) رواية القول بحل نكاح المتعة عن ابن عباس في صحيح البخاري - كتاب الحيل: (٣١/٩) عن محمّد بن علي أن علياً ﷺ قيل له: ابن عباس لا يرى بمتعة النساء بأساً. فقال: إن رسول الله ﷺ نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية.
وأخرجه أحمد في المسند: (١٤٢/١) وفيه أن علياً روى هذا الخبر لابن عباس نفسه في مقام الإنكار عليه وقال الألباني في إرواء الغليل: (٣١٩/٦). روي عن ابن عباس في المتعة ثلاثة أقوال: الأول: الإباحة مطلقاً والثاني: الإباحة عند الضرورة. والثالث: التحريم مطلقاً. وقال: وهذا لم يثبت عنه صراحة بخلاف القولين الأولين فهما ثابتان عنه.

(٤) أبوموسى: هو عبدالله بن قيس بن سليم الأشعري، من قحطان، صحابي من الولاة استعمله رسول الله ﷺ على زبيد وعدن وولاه عثمان على الكوفة. توفي سنة (٤٤هـ) (انظر ترجمته في الإصابة: ٣٥٩/٢-٣٦٠).

(٥) قوله بعدم انتقاض الوضوء بالنوم أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: (١٣٣/١) حدثنا يحيى بن سعيد عن طارق بيّاع النوى قال: حدثتني منيعة ابنة وقاص عن أبيها أن أبا موسى كان ينام بينهن حتى يغط =

ج: إنما ذلك لسنن واردة ونصوص، ومخالفتهم إياها ثم إن الواحد قد ينكر عليهم كما أنكروا عليه.

احتجوا بأن الواحد لا يحصل العلم بكونه صادقاً فيما يخبر عن نفسه، فكيف يدفع به قول من حصل العلم بإخبارهم عن أنفسهم؟ فالمتمسكون بالخبر دفعوا بأن[1] الإجماع والعصمة تثبت للكلية.

واحتج مسقطوا اعتبار خلاف القلة: بأن الواحد مخالفته شذوذ وقد نهي.

أجيب عنه: بأن الشذوذ خروج[2] عن الجماعة بعد الدخول فيها، وقد وافقنا في أنه لو رجع بعد وفاقه لا يقبل قوله بعد الإجماع.

واحتجوا: بقوله ﷺ: (عليكم بالسواد الأعظم فإن الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد)[3].

ج: حث على متابعة الإمام الأعظم وطلب الرفيق في الطريق. وليس فيه ما يدل على انعقاد الإجماع عند مخالفة الأقل، هذا على طريقة المتمسكين بالخبر.

فننبهه فيقول: قد سمعتموني أحدثت؟ فنقول لا. فيقوم فيصلي. ونسبة هذا القول إلى أبي موسى وردت في المغني لابن قدامة: (١/١٧٣)، ونيل الأوطار: (١/٢٣٩) وغيرها.

(١) تكرر لفظ (بأن) في الأصل.

(٢) في الأصل (خرج) والصواب ما أثبته.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه - كتاب الفتن: (٢/١٣٠٣) عن أنس بن مالك بلفظ: (إن أمتي تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم) وأخرجه أحمد في المسند: (٤/٢٧٨) عن أبي أمامة الباهلي موقوفاً عليه. وأما آخر الحديث وهو قوله: (فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد) فقد أخرجه الترمذي في سننه - كتاب الفتن: (٤/٤٦٦) في حديث طويل عن عمر بن الخطاب وقال فيه الترمذي: حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وقد رواه ابن المبارك عن محمّد بن سوقة وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي ﷺ.

أما المسندين[١] فيصعب عليهم منع الانعقاد عند مخالفة واحد فإن دليلهم بالنسبة إلى ما دونه كما بالنسبة إلى ما معه، إذ لو لم تدل موافقتهم مع خلاف الواحد على قاطع فإن بموت ذلك الواحد قبيل الإنكار -والاحتمال باق، أو فرض انتفاؤه- كيف دل؟

وكيف صار غير القاطع قاطعاً؟[٢] وإذا صعب في الواحد تعدى إلى جمع قليل وربما يفضي إلى صعوبة عليهم من قبل اختلاف[٣] مع التحازب[٤] إلى شطرين كل يصعب إحصاء عدده، أليس لولا شركاؤهم كانوا هؤلاء زائدين على عدد التواتر متفقين.

ثم أهل الحجاز عند وفاة النبي ﷺ لم يبلغوا معشار حزب واحد فيما بعد.

ثم يجوز انحصار العلماء في عدد يشتبه الأمر عليهم بشبهة لا يتنبهون لحلها فيتبعهم الباقون، فكم من اعتبار دقيق يغفل عنه معتبر من الباحثين يطلع عليه غيرهم، وعدم علم قوم بالشيء لا يدل على عدمه، وربما كان موافقة الباقين لعجزهم عن نصرة المذهب لقوة الشبهة، فيلزمهم التوافق.

ثم يتوجه عليهم الإشكال بأن القاطع إن كان عقلياً لا يصح اندراسه، وإن كان متواتراً كيف ينقطع مع المفاوضة الجمهورية، فنقل الإجماع والاجتماع دون مستنده؟ ويسهل الجواب بما سبق.

---

(١) كذا في الأصل مع عدم ظهور الإعجام ولعل صوابها (المستدلين) أي المعتمدين على الاستدلال لتقابل المتمسكين بالخبر. وقد تكون (المشددين) وعلى كل الاحتمالات نصبها خطأ، وحقها الرفع.

(٢) لعله يشير إلى أنه إذا مات أحد العلماء قبل الإنكار والموافقة مع اشتهار الخوض في المسألة كيف يقال بانعقاد الإجماع حينئذ؟ أي كيف يكون موته مثبتاً للحكم قطعاً؟ وقد بحث الغزالي هذه المسألة فقال ما معناه: (إن مات في مهلة النظر ماذا تقولون فيه؟ فأجاب بأنه إن مات قبل الخوض في المسألة وقبل أن تعرض عليه فالباقون بعده كل الأمة. وإن خاض فيها وأفتى فالباقون بعض الأمة. فلا ينعقد إجماعهم بدونه. وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل فإنه لم يوافق ولم يخالف). المستصفى: (١/٢٠٢-٢٠٣).

(٣) نهاية ق ٨٣.

(٤) في الأصل (التجارب) والصواب ما أثبته كما يفيده قوله بعد ذلك بقليل (لم يبلغوا معشار حزب واحد).

وفي الجملة: طريقة الإسناد وإن كانت أقرب الطرق إلا أن من كان له قاطع لا يحتاج إليها.

واعلم أن الذين قالوا: إن الأكثرين حجة وليس بإجماع، فاسد إذ لو كان حجة لبعض ما سبق من الأدلة كان إجماعاً وإذ ليس فليس.

[فتوى الصحابي مع سكوت غيره](١)

ومما اختلفوا فيه فتوى بعض الصحابة مع سكوت الباقين. فإن السكوت حينئذٍ كالنطق؛ وشرط قوم منهم انقراض العصر على السكوت؛ وقوم اعتبروا ذلك حجة لا إجماعاً؛ وهو فاسد لما سبق.

والسكوت ليس بموافقة ولا ينسب إلا ساكت قول كما قيل.

س: لو خالف لأظهر.

ج: لو وافق لأظهر؛ ويحتمل سكوته وجوهاً: منها:

- تحرزه عن عدم الالتفات إلى قوله؛ كما وقع لابن عباس في سكوته على عهد عمر لما قال كان امرءاً مهيباً فهبته(٢).

---

(١) هذا النوع من الإتفاق يسمى عند من يراه إجماعاً الإجماع السكوتي.
وفيه خلاف مشهور وقد أشار المصنف إلى أهم الأقوال فيه: وهي
١- أنه يعد إجماعاً صحيحاً.
٢- أنه لا يعد إجماعاً ولا يحتج به.
٣- أنه حجة وليس بإجماع.
٤- إذا انقرض العصر مع السكوت يكون إجماعاً وإلا فلا.
وبقي قول مهم وهو قول ابن أبي هريرة من الشافعية وهو أنه إن كان الذي اشتهر عنه القول حاكماً والقول حكم فلا يعد السكوت كالموافقة وإن كان القول فتوى وليس حكماً فيعد السكوت كالموافقة.
وينظر في بحثه العلة: (١/ ١١٧٠- ١١٧٧) والمستصفى: (١/ ١٩١ - ١٩٢) والبرهان: (١/ ٦٩٨ - ٧٠٦) والبحر المحيط للزركشي: (٤/ ٤٩٤ - ٥٠٧) وقد ذكر في حجته ثلاثة عشر مذهباً.

(٢) قول ابن عباس هذا أخرجه البيهقي في سننه - كتاب الفرائض: (٦/ ٢٥٣) في قصة طويلة عن عتبة بن مسعود وفيه أن زفر بن أوس بن الحدثان سأل ابن عباس عن رأيه في العول لم لم يشر به على عمر؟ فقال: هبته والله.

ومنها أن يكون معتقداً إصابة كل مجتهد؛ ولا يظهر اجتهاد نفسه ولا ينكر عليه مع اعتقاده المخالفة.

- ومنها أن ينتظر فرصة ليتمكن من تقرير قوله فيخترم قبلها.

- ومنها توقفه ليكفيه غيره؛ وقد استفاض أنهم كانوا يتدافعون بالفتوى، وكانوا يقولون: إن الذي يفتي في كل ما يستفتي لمجنون[١]. وكان ابن عمر يجيب عن واحدة ويسكت عن تسعة[٢] وفي الجملة له أسباب كثيرة، والسكوت كما قيل تردد[٣].

---

(١) أدب المفتي لابن الصلاح وقد نقله عن ابن مسعود وابن عباس: (١/ ٩) مطبوع من كتاب فتاوى ومسائل ابن الصلاح تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي.

(٢) لم أجده. ولكن روي عن الإمام مالك أنه سئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال: في إثنين وثلاثين منها: لاأدري. المصدر السابق: (١/ ١٣).

(٣) هذه الاحتمالات التي ذكرها المصنف ممكنة ولكنها إذا نظر إليها في ضوء ما اشتهر عن العلماء المجتهدين عموماً وعن الصحابة خصوصاً من الجرأة في قول الحق وإنكار المنكر تضعف فلا تقوى على إبطال حجية الإجماع السكوتي وإنما تجعله في درجة الظنية وهذا كاف للاحتجاج به.

ومما يمكن أن يجاب به عن هذه الاحتمالات أن نقول: أما قوله يحتمل أنه سكت خوفاً من عدم الالتفات إلى قوله أو هيبته للقائل فهذا ليس عذراً للعالم. فإذا لم يستطع أن يواجه به القائل خوفاً من سلطانه فلا أقل من أن يحدث بقوله بعض طلابه وخاصته أو يضمنه بعض كتبه فلا يلبث أن ينتشر قوله ولو بعد موته.

وأما احتمال كونه من المصوبة فردوه بأن القول بتصويب المجتهدين مع اختلافهم قول حادث بعد الصحابة وهو قول باطل وليس هذا مكان بحثه وبيان فساده.

وأما احتمال موته قبل أن يتمكن من تقرير قوله فإن كان الموت قبل تبين الصواب فلا يكون له قول في المسألة أصلاً وإن كان بعد معرفة الراجح ودليله وقبل الإعلان به فهذا احتمال ممكن ولكنه نادر الوقوع ولأجله قيل إن الإجماع السكوتي حجة ظنية لا قطعية. وأما سكوته ليكفيه غيره فهذا خلاف ما عرف عن العلماء من الجهر بكلمة الحق. والله أعلم.

[هل يشترط في الإجماع انقراض العصر][1]

وإذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع. واشترط قوم انقراض العصر على الموافقة. والأدلة متساوية النسبة على ما قبل الانقراض وما بعده.

فأما الطريقة الخبرية أوجبت عصمتهم عن الخطأ ولا ينقلب بعد صحته خطأ.

س: كيف يصير حجة وجايز فيه الرجوع؟.

ج: رجوع الكل محال لاجتماع دليل طرفي النقيض.

والطريقة الإسنادية منعت لقيام القاطع، ومخالفة البعض يكون شذوذاً عن الإجماع.

س: الذي رجع ربما حكم ببادىء رأي فتفكر فرجع.

ج: فإذا مات لا ينقطع عنه هذا الاحتمال.

س: يقال أخطأت فيقبل، كالمجتهد إذا أخطأ.

---

(١) ينظر في تحرير المسألة والأقوال فيها وأدلتها المستصفى: (١/ ١٩٢ -١٩٣) والتبصرة : (٣٧٥)؛ والتمهيد لأبي الخطاب: (٣/ ٣٤٦ - ٣٥٧).

وقد اكتفى هنا بذكر القولين المتضادين في المسألة وهنك أقوال أخرى فيها تفصيل منها:

١ - التفريق بين الإجماع السكوتي وغيره فيشترط في الأول دون الثاني. انظر التبصرة: (٣٧٥) والإحكام الآمدي: (١/ ٢٥٦).

٢ - إن كان الإجماع مستنداً إلى قاطع فلا يشترط فيه انقراض العصر وإلا اشترط وهو مذهب إمام الحرمين انظر البرهان: (١/ ٦٩٤).

٣ - إن كان المجمع عليه من الأحكام التي لايتعلق بها اتلاف واستهلاك اشترط فيه انقراض العصر وإن تعلق به ذلك فلا. واختاره الماوردي في الحاذي كما حكاه الزركشي في البحر المحيط: (٤/ ٥١٤).

٤ - أنه يشترط في إجماع الصحابة دون غيرهم: المستصفى: (١/ ١٩٣).

٥ - أنه يشترط انقراض أكثر أهل العصر لا جميعهم. انظر المستصفى: (١/ ١٩٣). والتقرير والتحبير: (٣/ ٨٧).

ج: يقال له يحتمل إذا انفردت. وأما في الجمع[١] بعد اتفاق الكلمة محل لضمان الصلاق، أو لقيام القاطع. وهذه ربما تصعب على قاعدة الإسناد أي الرجوع بعد بادئ الرأي.

س: أليس لو كان الاتفاق بعد فتوى مخالف لهم وموته لم ينعقد لفوات الكلية؟.

ج: فيما ذكرتم الاتفاق مسبوق بخلاف؛ فلم يتحقق موافقة الكلية، وفي محل النزاع الخلاف مسبوق باتفاق الكلية.

وأنت تعلم أن فتوى الميت بخلاف -ماداموا[٢] ملتزمين بعدم الانعقاد- وراء تسويتهم فإنه فسر الحديث[٣] على امتناع اجتماع الموجودين في زمان، وهم قد اجتمعوا والميت ليس من زمانهم فيعتد بهم المخالف به[٤].

شبهة أخرى لموجبي انقراض العصر: هي أن علياً قال: اجتمع رأي ورأي أبي بكر وعمر على منع بيع أم الولد وأنا الآن أرى بيعها. فقال عبيدة[٥]: (رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك في الفرقة)[٦].

---

(١) نهاية ق: (٨٤).

(٢) في الأصل كتي قبل الدال المهملة ألفاً ثم ضرب عليها. وجعلت عبارة (ماداموا ملتزمين بعدم الانعقاد) جملة معترضة ليستقيم الكلام لأن مرادهم أن السبب في تسويتهم بين المسألتين أن فتوى من مات بخلاف ما اجتمع عليه الباقون تمنع انعقاد الإجماع.

(٣) يعني به حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» الذي تقدم ذكره.

(٤) ي: في عدم انعقاد الإجماع في مسألة الميت بعد الخلاف.

(٥) عبيدة السلماني: هو عبيدة بن عمرو وقيل ابن قيس السلماني المرادي نسبته إلى سلمان بن ناجية بن مراد وعبيدة من علماء التابعين أسلم باليمن وأخذ عن علي وابن مسعود وروى عنه إبراهيم النخعي والشعبي. وقدم المدينة في عهد عمر بن الخطاب ﷺ وتولى سنة ٧٢هـ ينظر ترجمته في سير أعلام النبلاء: (٤/ ٤٤) واللباب: (٢/ ١٢٧).

(٦) هذا الأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه- كتاب البيوع: (٧/ ٢٩١- ٢٩٢) بسنده عن عبيدة السلماني قال: سمعت علياً يقول: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن. قال: ثم رأيت بعد أن يبعن. قال عبيدة: فقلت له: فرأيك في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك وفي الفتنة أو قال: في =

دفعوا بأن اتفاق الثلاثة ليس بحجة، ولا كل جماعة على مفهومها العرفي إجماع، وإذا اجتمعوا يجب أن يعتقد بهم امتناع ظهور قاطع بعده، لئلا يتوارد دليلاً طرفي النقيض.

[إذا اختلف الصحابة على قولين هل يجوز إحداث قول ثالث؟][1]

ومما يسوّد به الكاغد[2] أنه إذا اجتمعت الصحابة على القولين انعقد إجماعاً على الحصر عند بعضهم، كاجتماعهم على واحد.

س: حاجّوا مجتهدين غير مانعي ثالث.

ج: يعود مثله إلى تعيينهم قولاً واحداً. وكان يلزم مثله وليس كذا[3].

ثم قالوا إن الصحابة إذا اتفقوا على القولين ثم رجعوا إلى أحدهما صار الذي رجعوا إليه قاطعاً. ولم يتخير غير المتمسكين بالخبر ممن لم يشترط انقضاء العصر ولم يستند إلى قاطع. فإن الأولى[4] كان إجماعاً عنده، والثاني أيضاً، فتارة يمنع الإمكان لتوارد دليلي طرفي النقيض، ثم وقع عليه أنك لماذا أفتيت أولاً: بأن المرجوع إليه منعقد قطعاً؟ فلزمه الرجوع عن الفتوى أيضاً.

وثانياً: أنهم إذا اتفقوا على العول سوى ابن عباس، أو على بيع أم الولد غير علي، فمن الذي حرم عليهم الرجوع إلى قولهم إذا تبين لهم الحق بظهور دليل أوجب الموافقة؟.

الفتلة. -قال فضحك علي.

وأخرج الأثر البيهقي في سننه الكبرى- كتاب عتق أمهات الأولاد: (١٠/ ٣٤٨)، مع اختلاف يسير في اللفظ وليس فيه زيادة قوله (فضحك علي).

(١) ينظر المستصفى: (١/ ١٩٧-١٩٩).

(٢) أي: الورق. وهو بفتح الغين، معرب الصباح المنير: (٢/ ١٩٦) ويحظ من عبارة المصنف أنه يقلل من أهمية المسألة والخلاف فيها.

(٣) يريد أنهم لو عينوا قولاً واحداً ولم ينصوا على بطلان ما عداه لم تجز مخالفته فكذا إذا اختلفوا على قولين لا يجوز القول بما عداهما.

(٤) كذا في الأصل والأولى أن يقول (الأول).

اعتذروا بأنه ليس بممتنع لذاته، بل لضمان الصادق. ولا يخفى ضعفه. ومنهم من رجع إلى أن الأول هو حجة، لأن الثاني مسبوق باختلاف الكل. واستضعفه بعضهم؛ لأن نسبة الأدلة إليهما سواء، وقد حصل جمعان[1].

وقال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»[2].

ومنهم من اعتبر الأول بشرط ألا يظهر إجماع يفسده. وهو فاسد، فإنه إن صح إجماعاً لم يتوقف على شرط.

وأنت إذا اعتبرت اطلعت على وهن ما وضع كلهم؛ أما أولاً: فإن صيرورة الصحابة إن كان على أن هذا لا يمكن فيه قول ثالث، ويلزم حصره على القولين، فيصح إجماعاً إن كان البناء[3] على قاطع منع الثالث. أو للطريقة الخبرية فرجوعهم إلى واحد لا ينافي إجماع الأول، ويمنع على من بعدهم أبداً ثالث لإجماعهم ويمتنع أيضاً الإجماع عليه لاستحالة[4] اجتماع دليل الطرفين.

وإن كان إجماعهم على أن هذه يجب أن تكون على قولين بحيث يتخيّر فيها، وعلى وجه لايعين واحداً، فليس لهذا الإجماع معنى وهو حظر للفعل والترك معاً وهو ممتنع.

وإن أجمعوا على أنه يجب ألا يعلم فهو إجماع الأمة على جهل حكم شرعي، وهو فرض فاسد.

وإن حكم البعض بنفي والآخر بإثبات بحيث اختلفوا فيه، فليس هذا إجماعاً على لزوم الخلاف بل أدعى بعضهم النفي مقصوراً عليه والأخر الإثبات وسكتوا عن ثالث، فعلى أي شيء اتفقت فتاويهم؟ وما موجب الخطر ولم يحكموا بل سكتوا عنه؟

---

(١) تثنية جمع- ومراده أن جمعاً من المجتهدين ذهب إلى قول وذهب الجمع الأخر إلى خلافه فتعين ألا يخرج الحق عنهم جميعاً.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام: (٨/ ١٤٩) من حديث المغيرة بن شعبة مرفوعاً ولفظه: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرين» وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة (٣/ ١٥٢٣).

(٣) في الأصل «البنا» وهو تصحيف من الناسخ.

(٤) نهاية ق ٨٥.

قول القائل: (إنه كتعيين قوا واحد) فاسد فإنه محكوم به، وهو شيء واحد وههنا ما حكموا بشيء واحد. وكلاهما في أنهم لم يصرحوا بلزوم الحصر، بل كل اقتصر على مذهب نفسه كعادة الخلاف. فإذا رجع البعض إلى موافقة الباقين فليت شعري إي إجماع خالفوا؟ وعلى ماذا كانوا متفقين؟ ووجوب الشك ليس أمراً يتفق عليه، فهذا كله غير مستقيم.

[إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة][1]

ثم اختلفوا على أن التابعين إذا اجتمعوا على أحد قولي الصحابة هل يصير القول الآخر مهجوراً؟.

فقال كثير: لا يصير القول الآخر مهجوراً؛ إذ لا يكون الصائر إليه مخالفاً للإجماع لانتفاء الكلية.

فأوقع عليهم مخالفوهم قوله: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين)، والمفروض اتفاق المتأخرين على خلاف قول بعض المتقدمين إن لم تكن الجمعة الأخيرة حقاً لزم الخلف[2]، فليس إلا منع صحة الخبر، فادّعوا أنه من قبيل الآحاد فرجعوا، وإن كان من عصمتهم[3] في إثبات الإجماع.

[الأخذ بأقل ما قيل هل يعد إجماعاً؟][4]

ومما ذكر أن الأخذ بالأقل كمصير الشافعي إلى أن دية الذمي ثلث دية المسلم بعد مصير غيره إلى المساواة وإلى النصف، ليس بإجماع، لأنه ما انعقد الإجماع على منع الزايد. والشافعي عين ماعين لأنه لم يثبت عنده دليل على زائد. فرجع في منع الزائد إلى البراءة الأصلية. ويختلف الحال في قولنا: الثلث واجب أو هو الواجب[5].

---

(١) انظر المسألة في المستصفى: (١/ ٢٠٣ - ٢٠٥)، والعدة (٤/١١٠٥-١١١١)، والمعتمد: (٢/ ٥٤ - ٥٥).

(٢) الفاء ساقطة من الأصل ومحلها بياض.

(٣) أي من الأدلة التي اعتصموا بها لإثبات الإجماع.

(٤) ينظر المستصفى: (١/ ٢١٦ - ٢١٧)، والعدة (٤/ ١٣٦ - ١٢٧) وقال القاضي: يجوز الاحتجاج به ويرجع معناه إلى استصحاب حكم العقل في براءة الذمة.

(٥) يريد أننا إذا قلنا الثلث واجب لاينحصر الواجب في الثلث وإذا قلنا: الثلث هو الواجب فيكون =

الأصل الرابع

القياس

وقد عرفوه بأنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما[١].

وهذا تعريف فاسد؛ فإن قوله: (إثبات حكم لهما) فيه إيهام مساواة حكمي الأصل والفرع في الإثبات أو النفي، ولا يستقيم ذلك.

ثم احترزوا عن لفظة الشيء ليعم ما يجري في الممتنعات لما عدلوا إلى المعلوم[٢]. ولزمهم ما احترزوا عنه بقولهم: (أمر جامع بينهما) والأمر أيضاً شيء، وكذلك الجامعية إثبات، وإن لم يخل هذا لا يخل إطلاق لفظة الشيئية، بل الأصلية والفرعية.

وكيف يثبت الأمر الجامع إلا على شيئين ثابتين؟.

وإذا علم أن القياس من شأن الحادثين ولا يمتنع عليهم أن يتمثل لهم في الأذهان صوراً[٣] فهي بالضرورة أشياء كما أن[٤] الجامع في الذهن أيضاً أمر ما، فلنختصر ولنحذف الترددات المستقبحة في الرسوم، الممتنعة في الحدود، فإنه لا يتصور تقويم حقيقة واحدة بمختلفين يتبادلان[٥] عليها، فلنعتصر رسماً بأنه:

=الواجب محصوراً في ثلث الدية.

(١) المستصفى: (٢/ ٢٢٨)، والمعتمد: (٢/ ١٩٥) وقد نقل عدة تعريفات ومال إلى تعريفه بأنه: تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد والعدة: (١/ ١٧٤).

(٢) أي جعلوه بدل «الشيء» لأن الممتنع ليس بشيء. انظر المستصفى: (٢/ ٢٢٨).

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (صور) بالرفع ويحتمل أنه نصبها على الحالية.

(٤) نهاية ٨٦.

(٥) في الأصل «مبادلان».

هو الحكم على أحد المتصورين في العقل - أو المعلومين إن اشتهى الرسم - بما في الآخر بناء على جامع بينهما.

ثم الحكم العقلي قد يكون إثباتاً وقد يكون نفياً، فإنا إذا قلنا الصبي غير مكلف حكمنا بانتفاء التكليف عن الصبي.

ثم قوله في الرسم السابق (بأمر جامع بينهما من كيت وكيت) لا يصلح بقية للرسم على ما يتوهمه السُّقاط، بل هو كشرح وتفصيل للجامع، والتفصيل خارجي زائد. وقد تحاربوا[1] فالشيعة وطوائف من المعتزلة منعوا صحة القياس في الأحكام الشرعية، وزعموا امتناعه عقلاً.

وذهب أهل الظاهر إلى امتناعه شرعاً، وصار أكثر المتكلمين والفقهاء إلى جوازه عقلاً وورود التعبد به.

وجماعة من الناس زعمت وجوبه عقلاً[2].

احتج المحيلون بوجوه:

أحدهما: أن التعبد بما تتعارض فيه الظنون توريط في مهلكات الآراء، وإنما يصح التعبد إذا نصب عليه دليل قاطع.

منعوا رعاية وجوب الأصلح[3] أولاً.

ثم النزول إلى مصلحة مرعية غابت[4]. ثم عين المصلحة لصلاح في كلف الاجتهاد من المثوبات، وبيّن شرف العلم. فإن فرض الأصلح نصب القواطع، فليس إذا وجب الصلاح وجب الأصلح.

---

(١) كذا في الأصل وقد تكون العبارة بالزاء المعجمة «تحازبوا» أي انقسموا أحزاباً. وأما بالراء المهملة فيكون من المحاربة وهو تعبير فيه جفوة إذ لبس الخلاف بين العلماء محاربة.

(٢) نظر الأقوال في حكم التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً في المعتمد: (٢/ ٢٠٠) والبرهان: (٢/ ٧٥٣ - ٧٧٤) والمستصفى: (٢/ ٢٣٤ - ٢٣٥).

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب: «منع وجوب رعاية الأصلح».

(٤) أي غابت عنا وعلمها الله جل وعلا.

ثم لعل الله علم أنهم لو دفعوا إلى بعض التعبد لبغوا.

ثم في دفعهم إلى القضاء بالشهود لزم ما ألزمتم [ف][1] ما تعبد القاضي بالحكم بصدق الشاهد، بل يظن صدقه. فكذا المجتهد كلف بظن الصواب.

الوجه الثاني: أنه لا قياس إلا بعلة والعلة موجبة لذاتها، ولايصح في الشرعيات هكذا.

- لا يعني[2] بالعلة في الشرعيات إلا علامة منصوبة أعلمنا بها أحكامه.

الثالث: قالوا إذا اشتبهت الرضيعة بعشر[3] من الأجنبيات، أو ميتة بعشر مذكيات لم يجز مد اليد إلى واحدة؛ لإمكان الخطأ، وهو ممكن في القياسات، ولا يلزم عليه عدالة الشاهد، والاجتهاد القبلي[4] ونحوه؛ فإن الأشخاص الممكنة لانهاية لها، ولا يمكن تعريفها بالنص.

أجاب عنه بعضهم[5] بأنا نعترف بأنه لولا تصويب كل مجتهد ما كان لهذه جواب، ثم قال: لا نسلم أن التحريم[6] كان بمجرد إمكان الخطأ، فإنه لو شك في رضاع امرأة حل نكاحها مع إمكان الخطأ، لكن الشارع إنّما أباح نكاح امرأة يعلم أجنبيتها بيقين، وحكم أن اليقين لا يرفع بالشك الطارئ. وأما إذا تعارض يقيناً التحريم والتحليل فليس ذلك في معنى اليقين الصافي، ولا الذي لم يعارضه غير مجرد الشك. ثم لو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يمتنع[7].

---

(١) الفاء ساقطة من الأصل وقد ترك الناسخ فراغاً بين (ما) والكلمة التي قبلها ووضع فيه خطأ، والظاهر أنه لم يستطيع قراءة الحرف أو أنه سقط كلمة. وبزيادة الفاء يستقيم الكلام.

(٢) قيل حرف النفي يحتمل أن يكون حرف (ج) لأن ما بعده جواب عن الشبهة وهو في المستصفى بلفظ (قلنا): لا معنى لعلة الحكم إلا علامة منصوبة.

(٣) في الأصل (بعشرة) وتصويبه من المستصفى: (٢/ ٢٣٨).

(٤) أي الاجتهاد في القبلة فهو متسرب إلى «القبلة».

(٥) المجيب هو الغزالي كما في المستصفى: (٢/ ٢٣٩).

(٦) أي التحريم في نكاح الأجنبيات اللاتي اختلطن برضيعة كما نص على ذلك الغزالي فقال: (وأما اختلاط الرضيعة بأجنبيات فلسنا نسلم أن المانع مجرد إمكان الخطأ، فإنه لو شك في رضاع امرأة حل نكاحها...) الموضع السابق من المستصفى.

(٧) هذا الشبهة وما نقله من الجواب عنها في المستصفى: (٢/ ٢٣٨-٢٣٩) وهي عند الغزالي الرابعة.

وهذا عذر ضعيف لا يقنع به في إثبات أصل من أصول الشرع.

ثم تعارض اليقينين فاسد. وإن كان يتيقن أن فيهن أجنبية وفيهن رضيعة، إلا أنك إذا نظرت إلى واحداً كان حالها حال الواحدة[1] المذكورة.

ثم سبق تيقن الأجنبية إن عني به تيقن الولادة على سبق الرضاع فكذا في كل من العشرة[2] يتيقن فيها هذا السبق، والشك طارئ.

وإن عنى به سبق يقين الشك في هذه الواحدة بعد زمان الرضاع ففاسد، فقد لا يكون هذا السبق، ويكون هذا الحكم.

وقوله: (إن لم يسلم أن كل مجتهد مصيب لا يجاب عن هذا) بناء الأصل على محال، وسنبين وجه امتناعه. وقد اعتمد ما يأنف عنه كل عاقل، وإن كان لا سبيل في إثبات القياس إلا ذلك فالقياس ممتنع لا يصح إثباته، بل سبيل الجواب أن هذا نفسه قياس على قضية شرعية، فإن التحريم في الأصل شرعي، والجامع مشكوك فيه. فقد اعترف بالقياس الظني من حيث أنكر، واعتمد من حيث جحد.

ومما احتج به الشيعة أن النفي الأصلي معلوم، فكيف يرفع المعلوم القاطع بالمشكوك؟

ج: الفسخ بالحكم بالشاهد والحالف في مجلس الحكم. ويلزمكم في اتباع قول الذي ظننتموه معصوماً، وتخالفون لقوله البراءة الأصلية.

ومما تمسكوا به أن النبي ﷺ أوتي جوامع الكلم فكيف أخلى[3] أحكاماً عن[4] التنصيص ليتحيّر الناس؟

---

(١) نهاية ق ٨٧.

(٢) كذا والأولى أن يقول «العشر» ولكن لعدم ذكر المعدود معها جاز التأنيث.

(٣) في الأصل «حلاً» وهو خطأ من الناسخ.

(٤) في الأصل «على» وهو خطأ من الناسخ.

ج: كما ترك التنصيص القاطع على تحريم القياس ونصب الإمام المعصوم بل على نفي المشيئة وحال الرؤية وأمر صفات الله[1] ولعل في الترك صلاحاً أو لطفاً.

أخرى لهم[2]:

كيف يجوز اختلاف النفي والإثبات في شريعة في واقعة؟

ج: مخصصة[3] التصويب منعت، والمصوبة زعمت اختلاف الجهات فلا لزوم على التقديرين.

أخرى لهم[4]:

أن الحكم في الأصل إن ثبت بالنص فلا تعدية، وإن ثبت بالعلة فهو محال، لأن النص قاطع، والعلة مظنونة.

أجيبوا بأنه ثبت بالنص وجعل للثبات فيه علامة توجد في غيره فيحكم به مثل حكمه، كما تعبد به الشارع فثبت في الفرع بالعلامة.

والحكم في الفرع وإن كان تابعاً فلا يلزم أن يتبعه في الطريق، فإنا نلحق النظريات[5] بالمحسوسات، ولا يلزم المساواة في الطريق كالمحسوسة، وكونها ضرورية، وإن ساوت في الحكم.

أخرى لهم -وهي عمدتهم-

أن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف، والعلة غايتها أن تكون منصوصاً عليها. فلو قال: «الربا في كل مطعوم» فهو توقيف علمنا العموم كقول القائل: «أعتقت من عبيدي كل أسود» فإنه

---

(١) في الأصل أصاب الكلمة مسح أو رطوبة فيحتمل أن تكون (أثر صفات الله).

(٢) يلاحظ أن المصنف يصف الحجة بالأخرى وإن لم تكن هي الأخيرة بل بعدها حجة أخرى أو حجج.

(٣) كذا في الأصل ويحتمل «مخطئة التصويب».

(٤) انظر هذه الشبهة وجوابها في المستصفى: (٢/ ٢٦٦).

(٥) في الأصل «الطرقات» وهو تحريف من الناسخ.

شمل العتق. ولو قال: «اتقوا الربا في البر فإنه مطعوم» ويناظره أن يقول القائل: (اعتق سالماً لأنه أسود) لم يلزم إلا ما صرح لجواز مدخل[1] الخصوص. وكذا إذا قال: «أعتق غانماً فإنه سيء الخلق» لا يجوز أن يعتق المأمور غيره، وإن كان مشاركاً له في سيء الخلق وأشد منه.

وأجيبوا بوجهين؛ أحدهما: الفرق بين العتق وتعليلات الشرع المذكورة فإن الشرع أثبت الأحكام في أملاك العباد بناء على تصرفاتهم وأقوالهم الصريحة لا على مجرد إرادتهم حتى إن كثيراً مما يدل على الرضا إذا لم يقرن به القول لا يعتبر، بخلاف الأحكام الشرعية فإنه يكفي فيها[2] ما يدل على رضا الله وإرادته فيها.

وللخصم أن يقول: إنما الشأن فيه حتى يثبت عليه الأمر التعبدي بالقياس[3].

الوجه الثاني: أنه لو قيل لواحدنا: (لا تأكل السقمونيا فإنه يسهل والزنجبيل، فإنه حار ولا يخالطُ زيد، فإنه فاسق) توافق أهل العرف واللغة في فهم التعليل منه المتعدي لا الواقف. وهكذا يقتضي في العتق، إلا أن الشرع قضى بمخالفة الأصل بربطه بالقول الصريح. وإذا ثبتت العلة فالفارق الذي عرف من الشارع عدم الالتفات إليه -كالذكورة والأنوثة في سراية العتق- بكثرة التصفح يحذف.

وهاتان الحجتان الأخريان لا تدفعان إلا بإثبات التعبد الصريح بالقياس.

ثم الوجه الثاني: من الجواب إنما يختص بما إذا كانت العلة منصوصة، فلهذا منع قوم القياس فيما إذا لم ينص على العلة. فرجع أصحابنا إلى تعميم الإجماع وحجج الإثبات على ما سيأتي.

---

(١) كذا في الأصل وعلى الكلمة إشارة استشكال، ولعل صواب العبارة (الجواز أن يدخل الخصوص) ولكن اشتبه على الناسخ الألف والزاء مع الألف والنون فترك الألف والنون وأثبت الألف والزاء في «جواز».

(٢) نهاية ق ٨٨.

(٣) يعني أن الخلاف في الكل واحد حتى يثبت دليل شرعي على الأمر بالتعبد بالقياس.

س: يحتمل الخطأ فيما إذا لم تكن العلة منصوصة.

ج: فكذا فيما إذا كانت منصوصة في تحقيق المناط لجواز أن يكون إذا قال: حرمت الخمر لشدتها أشار إلى المتخصصة، فإن[1] شدتي الخمر والنبيذ مختلفان.

وتوهم النظام أن إلحاق النبيذ بالخمر بعد التعليل المذكور ليس بقياس، بل تمسك بعموم النص، وهو فاسد لما سبق، وإن كان يجوز أن يفهم من قول القائل: (لا تأكل الحنظل فإنه سم) العموم ولكن بقرائن.

وأعلم أن بين القولين فرقاً[2]، إذ الثانية يقترن بها مقدمة مستغرقة حاصرة بخلاف النظم الأول.

واحتج موجبو التعبد شرعاً بأن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم، والصور لا تتناهى ولا يتصور تعميمها، فتعين إيجاب القياس.

وهذا قد استضعف، لأن الجزئيات ادخل تحت كلياتها، وتنحصر الكليات فيأتي التنصيص عليها. ثم وجوب التعميم على الأنبياء ممنوع.

أخرى لهم:

أن العقل كما دل على العلل العقلية دل على العلل الشرعية، لأنها ثابتة مصلحة.

ج: هو إلحاق فاسد، وإنما يمكن القياس لتخصيص النص بنص مواقع الحكم لرد شيء إليه. فإذا عمت المصالح ولا قياس، فتعتبر المرسلات.

واحتج المجوزون المدعون ورود التعبد بأمور تواترت.

من ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر، مع علمنا ببطلان دعوى النص قطعاً.

---

(١) لم تظهر الفاء في الأصل ورسمت كرسم الياء بدون إعجام.

(٢) في الأصل «فرق» وحقه النصب كما أثبته.

ومن ذلك رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر: كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها) فقال أبو بكر: ألم يقل إلا بحقها فمن حقها إيتاء الزكاة كما من حقها إقامة الصلاة فلن[١] أفرق بين ما جمع الله[٢].

ومن ذلك ما أجمعوا عليه بعد طول التوقف من كتبة المصحف وجمع[٣]. وقال أبوبكر لما سئل عن الكلالة: (أقول فيها برأيي فإن يك صواباً فمن الله وإن يك خطأً فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان: الكلالة ماعدا الوالد والولد)[٤].

ومن ذلك أنه ورث[٥] أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الأنصار: (قد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت) فرجع إلى الإشراك بينهما بالسدس[٦].

---

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل وما أثبته هو الأقرب للرسم والسياق.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: (١٣٩/٨) عن أبي هريرة قال: لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله. فقال: والله لأ قاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال. والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق.

وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان: (١/ ٥١ - ٥٢).

(٣) كذا في الأصل، والعبارة فيها شيء من الخلل ولعل صحتها (وجمعه).

(٤) أخرجه الدارمي في سننه كتاب الفرائض: (٢/ ٣٦٤) والبيهقي في السنن الكبرى -كتاب الفرائض: (٢٢٣/٦) ولفظه.... عن الشعبي قال: (سئل أبو بكر ﷺ عن الكلالة فقال: إني سأقول فيها برأيي فإن يك صواباً فمن الله وإن يك خطأً فمني ومن الشيطان أراه ما خلا الوالد والولد. . .).

(٥) نهاية ق ٨٩.

(٦) أخرجه البيهقي في سننه -كتاب الفرائض: (٦/ ٢٣٥) بسنده عن مالك عن يحيى بن سعيد عن القاسم =

وقد عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري: أعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك[١].

ومن ذلك قول علي في حد الشرب: (من سكر هذى ومن هذى افترى فأرى عليه حد المفتري).

قالوا وهذه لا تخلو إما إن كان فيها نص قاطع أو لم يكن، فإن حكموا بغير نص ثبت الاجتهاد وإن ثبت بقاطع فمحال أن يكتم وإذا ظهر فسق مخالفة وبدع، وليس كذا.

وكذا قياس عمر الشاهد على القاذف والخمر على الشحم[٢]، في تحريم ثمنها حكاية عن

=ابن محمد أنه قال: أتت الجدتان إلى أبي بكر الصديق ﷺ فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم فقال له رجل من الأنصار: أما إنك تترك التي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث. فجعل أبي بكر الصديق السدس بينهما. وأخرجه في الموضع نفسه من طرستق سفيان بن عتبة عن يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد وفيه أن الذي قال لأبي بكر: قد أعطيت التي لو أنها ماتت لم يرثها) هو عبد الرحمن بن سهل أخو بني حارثة.

(١) كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري أخرجه الدارقطني في كتاب الأقضية والأحكام: (٤/ ٢٠٦) وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى -كتاب آداب القاضي: (١/ ١١٥) وفيه (فتعرف الأمثال والأشياء ثم قس الأمور عند ذلك....) وقال ابن حزم في كتاب الإحكام في أصول الأحكام: (٨/ ١٠٠٣) إن هذا الأثر لا تصح نسبته إلى عمر ﷺ، وذكر له سندين وبين العلة في كل منهما. وقد تعقبه الحافظ ابن حجر في التلخيص: (٤/ ١٩٦) وقال: لكن اختلاف المخرج فيهما -أي الطريقين اللذين ذكرهما ابن حزم- مما يقوي أصل الرسالة لاسيما في بعض طرقه أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة) وقال ابن القيم: في إعلام الموقعين: (٨٦/١) هذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول. وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه.

(٢) قياس عمر الشاهد على القاذف ورد في قصة شهادة أبي بكر وصاحبيه على المغيرة بن شعبة بالزنى. وقد أخرجها البيهقي في سننه: (١٠/ ١٤٨) عن أبي عبد الله الحافظ أنبأ أبا الوليد الفقيه ثنا الحسن بن سفيان أنبأ أبو بكر هو ابن أبي شيبة عن ابن علية عن التيمي عن أبي عثمان قال: لما شهد أبو بكر وصاحبه على المغيرة جاء زياد فقال عمر ﷺ: رجل إن يشهد -إن شاء الله- إلا بالحق. قال: رأيت ابتهاراً ومجلساً سيئاً. فقال له عمر ﷺ: هل رأيت المرود دخل المكحلة؟

=

فعل[١] اليهود.

ومما يتمسك به من المشهور قول معاذ لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال له: «بم تحكم؟ قال: بكتاب الله قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة نبيه. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. فحمد الله النبي ﷺ على توفيق رسول رسوله».[٢]

ومن ذلك قوله لعمر لما تردد في قبلة الصائم: «أرأيت لو تمضمضت[٣] هل كان عليك جناح؟ قال: لا»[٤].

ومن ذلك قوله للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه؟

=قال: لا. فأمر بهم فجلدوا.

وأما قياسه الخمر على الشحم فهو في الصحيحين فقد روى البخاري في صحيحه في كتاب البيوع: (٣/ ٤٠) عن ابن عباس قال: بلغ عمر أن فلاناً باع خمراً فقال: قاتل الله فلاناً ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها.

ورواه مسلم في صحيحه كتاب المساقاة: (٣/ ١٢٠٧) عن ابن عباس أيضاً وسمى الرجل الذي باع الخمر بأنه سمرة. وهو ابن جندب.

(١) سقط من الصلب واستدرك في الهامش بالخط نفسه.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية: (٣/ ٣٠٣) عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ وفيه أن النبي ﷺ قال: (الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله). وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل. وهذا الحديث اشتهر على ألسنة العلماء حتى استدل بعضهم على صحته بتلقي أئمة الفقه والاجتهاد له بالقبول انظر تلخيص الحبير: (٤/ ١، ٢٠١-٢٠٢).

(٣) في الأصل (تضممت) وهو سبق قلم من الناسخ.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الصوم: (٢/ ٣١١) وفيه: قال عمر بن الخطاب: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت يا رسول الله صنعت أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم قال: «أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به. قال فمه» وأخرجه أحمد في مسنده: (٢١/١) والدارمي في كتاب الصوم: (٢/ ١٣) وفيه إن الرسول ﷺ قال: «أرأيت لو مضمضت من الماء؟ قلت: إذاً لايضر، قال: ففيم؟».

قالت: نعم: قال: فدين الله أحق بالقضاء»[1] وهو قياس.

ومن ذلك قوله: (أينقص الرطب إذا جف؟ فقيل: نعم قال: فلا إذن)[2].

وروت أم سلمة عن النبي ﷺ أنه قال: «اقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»[3].

---

(١) حديث الخثعمية أخرجه أصحاب الكتب الستة بسياق لا شاهد فيه عن ابن عباس إذا لم يذكر فيه قوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين.... إلخ» وقال الحافظ ابن كثير في تحفة الطالب بمعرفة أحاديث ابن الحاجب : (ص ٣٨٤) حديث الخثعمية رواه أهل الكتب الستة ولم أره في شيء منها بهذا السياق.
وفي سنن النسائي - كتاب الحج -: (٥/ ١١٧- ١١٨) عن عبد الله بن الزبير أن رجلاً من خثعم جاء إلى الرسول ﷺ فقال: «إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب وأدركته فريضة الحج فهل يجزىء إن أحج عنه؟ قال: أنت أكبر ولده؟ قال: نعم. قال: أرأيت لو كان عليه دين أكنت تقضيه؟ قال: نعم. قال: فحج عنه» وأخرجه عن ابن عباس بلفظ: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم. قال فدين الله أحق»: (١١٨/٥).
وأخرجه عن ابن عباس في - كتاب الحج - :(١١٦/٥) بلفظ أن امرأة نذرت أن تحج فماتت فأتى أخوها النبي ﷺ فقال: «أرأيت لو كان على أختك دين أكنت قاضيه؟ قال نعم. قال: فاقضوا الله فهو أحق بالوفاء».

(٢) أخرجه أبو داود في سننه عن سعد بن أبي وقاص ﷺ مرفوعاً -كتاب البيوع- (٢٥١/٣) وليس في قوله: (فلا إذن) بل فيه(فنهاه رسول الله ﷺ عن ذلك) والمعنى واحد.
وأخرجه الترمذي في سننه -كتاب البيوع- : (٣/٣/ ٢٥١٩) وقال: حديث حسن صحيح.
وأخرجه ابن ماجه في سننه - كتاب التجارات: (٧٦١/٢).
وأخرجه النسائي في سننه - كتاب البيوع - : (٢٦٨/٧ - ٢٦٩) وأحمد في المسند: (١/ ١٧٥).
وأخرجه الحاكم في المستدرك -كتاب البيوع -: (٣٨/٢) باللفظ الذي ذكره المصنف وقال الحاكم: هذا حديث صحيح: لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أوس وأنه محكم في كل ما يرويه من الحديث إذا لم يوجد في رواياته إلا الصحيح خصوصاً في حديث أهل المدينة، ثم لمتابعة هؤلاء الأئمة إياه في روايته عن عبد الله بن يزيد. والشيخان لم يخرجاه لما خشياه من جهالة زيد أبي عياش: (٢/ ٣٩). وانظر في تخريج الحديث وطرقه تلخيص الحبير: (٣/ ١٠) ونصب الراية: (٤/ ٤٠- ٤٢) وإرواء الغليل: (٥/ ١٩٩- ٢٠١).

(٣) لم أجده بهذا اللفظ ولكن حديث أم سلمة بلفظ: (إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي على نحو ما أسمع.....الحديث) يفهم منه أنه يقضي برأيه فيما لا وحي فيه والحديث الذي ذكرت لفظه أخرجه البخاري في- كتاب الأحكام: (١١٢/٨) ومسلم في كتاب- الأقضية: (٣/ ١٣٣٧).

وقوله تعالى: ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥].

وقال عمر: يا أيها الناس إن الرأي كان من رسول الله ﷺ مصيباً فإن الله كان يسدده وإنما هو منا الظن والتكلف[١].

واعترض الخصم عليهم بوجوه.

أما الداودية[٢] فلم تقتصر على منع الإجماع، بل زعمت منع الصحابة عن القياس والتخطئة حتى قال أبو بكر: (أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي)[٣].

وقال علي لعمر: (إن اجتهدوا فقد أخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوك)[٤].

وقال عمر: (إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا)[٥].

---

(١) في الأصل (التكليف) والصواب ما أثبته والأثر أخرجه أبي حزم في الإحكام (ص٧٧٩) قال: (حدثنا المهلب عن ابن مناس ثنا محمّد بن مسرور ثنا يونس ين عبد الأعلى ثنا ابن وهب أخبرني يونس بن زيد عن شهاب عن عمر بن الخطاب قال وهو على المنبر: يا أيها الناس إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيباً لأن الله عز وجل كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف. وسكت عنه ابن حزم مما يدل على صحته عنده.

(٢) نسبة إلى داود الظاهري ولم تشتهر هذه النسبة كما اشتهر لفظ الظاهرية وقد عبر بلفظ «الداودية» الغزالي في المستصفى: (٢/ ٢٤٧).

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه -كتاب النوادر: (٤/ ١٤٦) وقال أصحاب التعليق المغني: في إسناده مجالد وهو ضعيف، ضعفه ابن معين ووثقه النسائي.
وأخرج الأثر ابن عبد البر في -جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ٦٤- ٦٥) وأخرجه في الموضع نفسه عن علي ﷺ، وأخرجه ابن حزم في الإحكام (ص٧٧٩).

(٤) ورد هذا الأثر في أكثر كتب الأصول والفقه ولم أجده مخرجاً في شيء من كتب السنة المشهورة وقد ذكره الألباني في إرواء الغليل وقال: لم أره: (٧/ ٣٠١).

(٥) أخرجه الخطيب في كتاب الفقيه والمتفقه: ص١٧.
وأخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ١٦٤- ١٦٥).
وأخرجه ابن حزم في كتاب الأحكام في أصول الأحكام: (ص٧٧٩- ٧٨٠).
وفي لفظ المصنف اختصار لا يخل بالمعنى.

أجيبوا بأن هذه الروايات إن صحت وتواترت، وقد تواتر ما رويناه يحق الجمع بينهما فيحمل ما أنكروا من الرأي على الرأي المخالف للنص، أو الصادر عن من لم يستأهل الاجتهاد. ويدل عليه سياقة كلامهم كما يروي عنهم (أن اتخذ الناس رؤساء جهالاً) وقولهم: (لو قالوا بالرأي لحرموا الحلال وأحلوا الحرام) فمنكروا القياس لا يعترفون[1] بصحة شيء من الرأي، فألزمهم ما رويناه والمصححون اعترفوا بفساد كثير من المقاييس فلم يلزمهم ما رووا.

وقال المستوهن للمثبت: أما حديث معاذ فمرسل، ثم هو مخصص بتحقيق المناط أو نحو ذلك.

وأما حديث أبي بكر في مانعي الزكاة فقد تمسك فيه بالنص الذي روي لا بالقياس.

وأما حديث قبلة الصائم فلعله أورد[ه][2] النبي ﷺ[3] فسخاً لقياس عمر على المفطرات[4].

ثم النبي ﷺ مؤيد من عندالله تعالى، وقد أراه الله وقد قال تعالى: ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [النساء: ١٠٥] وهكذا ورد عن (عمر أن الرأي من)[5] رسول الله ﷺ كان مصيباً، فإن الله كان يسدده.

ثم قالوا: إن صح شيء فيكون تحقيق المناط.

س: يلحق به غيره.

---

(١) في الأصل «لا يعرفون».

(٢) الهاء زيادة يحتاجها السياق.

(٣) نهاية ق ٩٠.

(٤) عبارة المستصفى (ولكنه ليس بصريح إلا بقرينة إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه (أي قياس عمر) حيث ألحق مقدمة الشيء بالشيء فقال: إن كنت تقيس غير المنصوص لأنه مقدمته فالحق المضمضة بالشرب) : (٢/ ٢٤٥- ٢٥٥).

(٥) سقط ما بين القوسين من الصلب وأثبت في الهامش.

ج: لا يلزم من صحة نمط من القياس يُنَصّ عليه صحة آخر، فإن الآخر يلحق بطريق غير المنصوص عليه فيدخل تحت ما أنكر.

قالوا: وما وراء هذا غير المستفيض إذا لم ينضم إليه هذا لايفيد علماً، ولايثبت به أصل، وإن دل على الغرض.

وأصعب المواقف للرادين منع وقوع الإجماع على اعتبار القياس، بل إن صح فمن البعض حتى إن كثيراً منهم لم يجتهد، ولم ينقل عنه شيء في هذا كطلحة[١]، والزبير[٢] وسعد[٣]، وجماعة غيرهم.

ثم من العجب أن من أصحابنا من سلم أن الإجماع لا ينعقد عند سكوت الباقين واحتج بما سبق، ثم سلم ها هنا سكوت البعض واعتبره إجماعاً[٤] ولا يتمشى هذا، وللسكوت أسباب.

وقولهم إن البعض لو علموا بطلانه قطعاً لبادروا إلى التفسيق كما فعلوا بالروافض وغيرهم.

أجاب الخصم بأن هذا استقراء ولا يلزم، بل ربما وقع في واقعة وتيسر مالا يتيسر في غيرها. ألم يقل ابن عباس: (إن عمر كان امرءاً مهيباً فهبته). وربما كان الذي اعتبروه أشد اعتباراً فخافوا بعض ما سبق أو انتظروا الخلاف أرذال الخارجية، إذا لم يكونوا من معتبري الصحابة.

---

(١) هو طلحة بن عبد الله بن عثمان بن عمرو التيمي من العشرة المبشرين بالجنة، توفي سنة ٣٦هـ انظر تجريد أسماء الصحابة: (١/ ٢٧٧) وتهذيب التهذيب: (٥/ ٢٠).

(٢) هو الزبير بن العوام الأسدي القرشي حواري رسول الله ﷺ، أحد العشرة المبشرين بالجنة. توفي سنة ٣٦هـ انظر في أسماء الصحابة: (١/ ١٨٨- ١٨٩) وحلية الأولياء: (١٠/ ٨٩).

(٣) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن عبد مناف بن زهرة الزهري القرشي، أحد العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة. توفي سنة ٥٥هـ انظر تجريد أسماء الصحابة: (١/ ٢١٨)، وحلية الأولياء: (١/ ٩٢).

(٤) هذا مذهب بعض الشافعية ونقلوه عن الإمام الشافعي البرهان: (٦٩٩) وقد أحسن المصنف في إيراد هذا النقد عليهم.

والغرض أن هذه المسألة ظنية، وحديث جمع القرآن إن دل فيدل على اعتبار المصلحة المرسلة. وكذلك نصب أبي بكر وإلا فلم يكن فيه أصل، ولم ينقل عنهم فيه قياس.

وقول معاذ: (اجتهد رأيي) ليس فيه إني أرد فرعاً إلى أصل. ثم إن سلم جميع ذلك ليس فيما نقل تكليف بالقياس.

وقول علي: (من سكر هذى ومن هذى افترى) ليس فيه أصل وفرع وجامع، فإنه جعل العلة نفس القذف فلا يكون هو أصلاً وعلة معاً.

وإن جماعة إذا ألزموا -بمنع حصر جميع الصفات، أو بجواز اعتبار الخصوصية أو تركيب أوصاف خاصة مع العامة، أو اعتبار تراكيب مختلفة من الثاني والثالث متفرقة- أجابوا بأن هذا يفضي إلى حسم باب القياس ونحن متعبدون به، فأين هذا التعبد؟.

وقصة معاذ ليس فيها هذا، ولا في غيرها معنى يختص بتحقيق المناط بعد تيقن العلة مجردة، بحيث ينتظم اقتران المقدمة الأخرى دون حذف خصوص، إذ ليس فيه -من الصعوبة من حصر الصفات، وباعتبار الخصوص ونحوه- ما في التنقيح، والفرق ظاهر لا يشك فيه، فإن جهات التعذر لا تتحقق فيه إذا كانت العلة هي الأمارة الجازمة المجردة، لا كما يعتبره المتأخرون بتجويز التخلف. فلم يبق لهم إلا ما روي من عهد عمر (إن الأمور أشباه)[1] فيمنع صحته أولاً، فإنه من قبيل الآحاد.

وثانياً: أن ذلك ربما كان مذهبه فلا يثبت به أصل قاطع.

ثالثاً: اعتبار المشابهة في الدخول تحت جزيئات العلة المنصوصة.

فلا إمكان[2] لإثبات التعبد بالقياس ولا اعتذار عن هذه الوجوه بوجه ما.

---

(١) يشير إلى ما سبق ذكره في أثناء الاستدلال بما نقل عن عمر ولكن المصنف غير اللفظ هنا

(٢) نهاية ق ٩١.

ثم من يعتبر قول الصحابي حجة فهو لاختصاص له فيعتبر قياسه أيضاً اختصاصاً. وكما لا يتعدى قوله إلى أقوالنا فكذا قياساته إلى قياساتنا، فلعل النبي ﷺ أجاز لهم لمشاهدتهم أفعاله وأقواله. ولهذا لم يرض عائشة مجاراة الصحابة عن أبي سلمة وقالت: فروج يصقع[1] مع الديوك. ونحو هذا كثير. وكانت الحجة أنهم فعلوا لا أنهم أمروا فما نقل هذا أصلاً. ثم سيأتي أن قول الصحابي ليس بحجة.

وأما شبه منكري القياس من الكتاب والسنة فمنها تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل:٨٩].

أجيبوا بأنه أين في كتاب الله مسألة العول والمبتوتة؟ بل أعداد ركعات الصلوات ومقادير نصب الزكوت؟

ثم إن قنعتم بدلالة ولو من بعيد، فنقول دل الكتاب على الإجماع ودل الإجماع على صحة القياس فيتأدى إلى الكتاب.

ثم إنكاركم للقياس شيء من الأشياء وليس تبيانه في القرآن.

س: بين في القرآن بقوله تعالى: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ﴾ [الأنعام: ١١٦] وقوله: ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ ﴾ [الأنعام: ١٢١].

ج: إذا جعل الشرع علامة حكمه الظن يكون حكمنا بذلك الحكم علمياً لا ظنياً، فإنا نعلم أنا ظانون قطعاً.

ثم يضطرب تمسكهم بقضاء القاضي بالشاهدين أو اليمين. وأما المجادلة فهي مختصة هاهنا بما يتعلق في إنكار الدين.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «يصيح» كما هو مشهور في رواية الأثر وقد سبق تخريجه.

ثم أنتم مجادلون في إنكار القياس. ثم قد ورد: ﴿ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]. فاضطررتم إلى الجمع وتخصيص المجادلة الأولى.

ومنها: تمسكهم بقوله تعالى: ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩].

ج: المستنبط مردود إليه ومحكوم من قبله.

هذا ما يتعلق بحجج المتنازعين فيه.

ترتيب في بعض تقاسيم القياس[١]

أعلم أن للقائسين في إلحاق الفرع بالأصل طريقين:

أحدهما: إثبات إيجاد الحكم بنفي الفارق، فإذا انتفى الفارق يلزم ضرورة اتحاذ المدار والحكم. وقد يسميه بعضهم القياس في معنى الأصل[٢].

والثاني: التعرض للجامع صريحًا، والجامع إما أن يكون علة الحكم، ويسمى القياس المتضمن له قياس العلة، أو دليل العلة. وهذا ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون الجامع أحد اللازمين المتكافيين، يُستدل به على المؤثر اللازم الآخر من حيث دلالته على العلة المتحدة لهما، فيستدل بأحد المعلولين على العلة ومن العلة على المعلول الثاني[٣].

(١) هذا تقسيم للقياس من جهة التعرض للعلة والسكوت عنها. وله تقسيمات باعتبارات أخرى. انظر الأحكام: (٤/ ٤).

(٢) ينظر الإحكام: (٤/ ٤).

(٣) مثاله: قولهم وجوب ضمان العين المسروقة: عين يجب ردها مع بقائها فوجب ضمانها مع تلفها كالمغصوبة. فوجوب الرد مع بقاء العين المسروقة دليل على وجود علة الرد، والضمان مع التلف ملازم للرد مع البقاء انظر شرح مختصر الروضة: (٣/ ٤٣٨).

والثاني: أن يكون الاستدلال من نفس الأثر مثلاً فيستدل به على الأثر كما يستدل بوجوب الدية في القتل بالمثقل على كون المصادر قتلاً فقط. وإذا ضم إلى استيجاب القصاص كان من قبيل الأول.

وقياس العلة الجامع فيه متقدم على الحكم ذهناً وعيناً وقياس الدلالة (عكسه)[1]. وفي الجملة كل ما يستدل فيه بوجود الأثر على المؤثر يتقدم المؤثر على الجامع في نفسه عيناً ويتقدم الأثر على المؤثر عندنا في الذهن، لا أنه[2] أعرف وكان هو علة وجود الأثر عيناً فصار الأثر علة تصديقاً بوجوده ذهناً[3]، فانقلب المتقدم متأخراً.

وتنقيح المناط: هو البحث عن أوصاف مذكورة لتعيين مدار الحكم كما اشتمل المنقول من قصة الأعرابي المواقع[4] في نهار رمضان على الوقاع المفطر للصوم في رمضان، وكونه أعرابياً ووافداً، والإيقاع في محل الحرث. فمنها مؤثر وغير مؤثر، فإذا تعين المدار فيأخذون حكم هذا الحكم الثابت به حكم الثابت بالنص لا حكم المستنبط.

وتخريج المناط: هو البحث عن أوصاف الأصل الذي ما وقع التنصيص فيه على غير حكمه ليعرف المدار.

وتحقيق المناط: هو إثبات العلة في الصورة المطلوبة بعد تحقيق علتها[5].

ثم قسم القياس إلى قياس إخالة، وشبهي، وطردي[6].

أما قياس الإخالة فهو: ما يكون الطريق فيه المناسبة.

ثم قسم المناسب إلى مؤثر وملائم وغريب[7].

وقد اختلف تعبيرهم عن هذه. وأقرب ما ذكر في ضبط المؤثر.

---

(١) زيادة يحتاجها السياق. وقد وضع الناسخ إشارة السقوط بعض الكلام في الصلب ولكن لم يظهر شيء في هامش المخطوطة.

(٢) كذا في الأصل ولعل صوابه «لأنه».

(٣) نهاية ق ٩٢.

(٤) في الأصل «الواقع» وهو تحريف من الناسخ.

(٥) انظر المستصفى: (٢/٢٣٠- ٢٣٣). وقد اكتفى بالتمثيل ولم يذكر لتحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه حدوداً.

(٦) انظر المستصفى: (٢/ ٣١٠- ٣١١، ٣١٨).

(٧) انظر أقسام المناسب وأمثلتها في المستصفى: (٢/ ٢٩٨- ٣٠٦)، وشفاء العليل: (ص١٤٤- ١٧٢).

أن[1] الذي ظهر تأثير عين العلة في عين الحكم وجنسها في جنسه كتأثير عين السرقة في عين القطع وجنس الجناية في جنس العقوبة. وهذا متفق على اعتباره بين القائسين.

والملائم: ما ظهر جنسه في جنس الحكم دون تأثير العين في العين[2]. ومثل بتعليلهم اختصاص الصلاة بعدم وجوب القضاء في الحائض بالحرج لكثرة الصلوات. وقد ظهر تأثير جنس المشقة في جنس التخفيف أما عين[3] هذه المشقة وهي مشقة التكرر لم تعهد في[4] موضع آخر.

اعلم أنه إن اعتبر شهادة العين في المؤثر في موضع واحد متفقاً عليه فكذا ما مثلوا به الملائم. وإن أوجبوا كثرة الأصول فالقتل العمد العدوان إذا جعل جامعاً في القتل لم يشهد له إلا أصل واحد وهو المحدد مع أنه أظهر صورة مثل به المؤثر، وكذا غيره.

قالوا: والغريب هو الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات شرعية، بيد أنه وجد حكماً مقروناً بوصف يناسبه فيغلب على الظن أنه له وإن لم يعهد في جنسه أو نوعه كتعليلنا تحريم الخمر بالإسكار ليتعدى إلى النبيذ مثلاً[5].

وادعى بعضهم الاقتصار على الأول. ومنع، فإن المطلوب غلبة الظن وإذا استقرئت أقيسة الصحابة لم توجد مشروطة بما شرط حتى المناسب الغريب يجوز أن يغلب على ظن مجتهد تعليل الحكم به.

---

(١) كذا في الأصل والأولى «أنه».

(٢) ينظر المستصفى: (٢/٢٩٧) فقد ذكر التعريف نفسه ومثل بالمثال الذي مثل به السهروردي ولكنه في: (٢/٣١٩- ٣٢٠) جعل الملائم: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم. وأما ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم فسماه المناسب الغريب. فليتنبه لذلك.

(٣) في الأصل: «غير» وهو تحريف من الناسخ.

(٤) حرف «في» تكرر في الأصل.

(٥) ينظر المستصفى: (٢/ ٢٩٨) فقد ذكر ما ذكره المصنف هنا ومثل بالمثال نفسه ولكن زاد قوله: (وهذا مثال الغريب لو لم يقدر التنبيه بقوله: (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر). وفي موضع آخر عرف الغزالي المناسب الغريب بأنه: (ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم). ومثله بتعليل إيجاب التبييت في الصوم بكونه فرضاً. المستصفى: (٢/٣٢) فليتنبه لذلك.

س: التعليل به تحكم من غير دليل يشهد بإضافة الحكم إليه، ثم يجوز أن يكون لخصوص الأصل مدخل.

ج: القران والمناسبة يغلبان على الظن وأمر الخصوص يجاب به ما أجيب به[١] منكرو القياس، ويعود مثله إلى المؤثر.

وجرت عادتهم بضرب مثال ها هنا لتبين المراتب الثلاثة[٢] ومناسبات أعرض الشرع عنها فيمثل برئيس من عادته إكرام أولي فضائل ثم أكرم ذا فضيلة، فيغلب على الظن أنه لفضيلته، وهذا مقبول باتفاق القياسيين.

وآخر ما عرف من عادته، فأكرم ذا فضيلة فيغلب على الظن أنه أعطاه لفضيلته، أو ضرب جانٍ أنه ضرب لجنايته.

س: أغلب عادات الرؤساء كذا وإن لم تعلم عادة[٣] واحد.

ج: فكذا أغلب عادات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد.

ومن الأقسام رئيس علم منه الإحسان إلى المحسن والمسيء، فأحسن فلا يستدل منه على سابقة إحسان.

---

(١) كذا في الأصل ولعل صواب العبارة: «يجاب بما أجيب به».

(٢) المراتب الثلاث ذكرها الغزالي في المستصفى: (٣٠٣/٢- ٣٠٤) وهي:

(أ) أن يعرف أن عادة الرئيس الإساءة إلى المسيء والإغضاء عن الجاسوس فلو رأيناه يضرب رجلاً لا نعلله بكونه أساء إليه أو تجسس فهذا مثال المناسبة الملغاة.

(ب) أن يعرف من عادة الرئيس ضرب المسيء وقتل الجاسوس فإذا رأيناه يضرب رجلاً يغلب على الظن أنه أساء إليه. وهذا نظير المناسبة المعتبرة في الشرع.

(ج) أن لا يعرف للرئيس عادة لا في العفو عن المسيء ولا عن عقابه، فلو رأيناه يضرب رجلاً فيغلب على الظن أنه ضرب لاساءته. وهذا نظير المناسب الغريب لأن الإساءة تناسب العقوبة وإن لم تشهد لها عادة الرئيس.

(٣) نهاية: ق ٩٣.

قالوا: وهذا نظير ما أعرض عنه الشرع. وأنت إذا اعتبرت لا تكاد تجد المناسب الغريب في الشرعيات. وهؤلاء لا ينبغي أن يحمل كلامهم في الجنس والنوع على الحقيقي؛ فإن من يتمنطق من هؤلاء ممن يعتقد فيه بعد كلامه مضطرب فيه ركيك[1] جداً فضلاً عن من ليس له اشتغال فيه. وإذا لم يضبطوا الجنس بغير عموم مله فعين الإسكار يجعل مؤثراً في عين تحريم الشرب، وجنس التدهيش والتحيير في جنس تحريم التناول كما حرم السموم المسيئة[2] المحيرة المفسدة لآثار العقل.

ومثالهم في المطلقة ثلاثاً[3] في مرض الموت إنها ترث، لأن الزوج قصد الفرار بميراثها. فيعارض بنقيض قصده قياساً على القاتل.

قالوا: وهذا لم يناسب تصرفات الشرع فهو غريب. وهذا فاسد؛ فإن لك أن تجد منه مناسبة أعم بإزاء أعم، وإن لم يكن إلا عدواناً ودفعاً. ولابد وأن يقع في قسم من المصالح الخمسة الشرعية. ثم الملائم يتعرض في مثاله للتقييد بقضاء الصلوات فيقال مثلاً: قضاء اشتمل على حرج كيت وكيت، فإذا شهدت أصول بالجنس وأصل واحد بالعين فما وراء ذلك تكثير للنظائر لا يخل[4] بالتأثير عدمه.

وإذا تعرض للخصوص يجعل تأثيراً لجنس المشقة في جنس التخفيف حتى في رخص الصيام في قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ ﴾ [البقرة ١٨٥] فيناسب جنس المشقة جنس التخفيف في العبادات، بل في جميع أحكام الشرع. ويناسب مشقة قضاء الصلاة خصوص إسقاط القضاء لخصوص مشقةٍ في خصوص التكرّر. وكذا إذا اعتبر جميع ما يمثلون

---

(١) كذا في الأصل ويمكن حمله عن قطع «بعد» عن الإضافة وبناؤه على الضم أو تكتب «بُعداً» بضم الباء. ولكن الأظهر أن العبارة هكذا «يعدّ كلامه مضطرباً فيه ركيكاً»، بنصب الكلمتين لوقوع الأولى مفعولاً ثانياً والأخيرة صفة لها.

(٢) في الأصل لم يظهر الإعجام ولا الهمزة.

(٣) في الأصل «ثلثا» والصواب المثبت.

(٤) في الأصل بغير نقط.

به؛ فليس إلا المؤثر. وكل ما وجدت في خصوصه مصلحة خاصة. وليس ضابط الجنس والعين عندهم إلا خصوص وعموم.

ولك أن تعلم أنه لا يكفي المناسبة العامة في الحكم الخاص المتساوية النسب إلى أشباهه. بل مناسبة خاصة أيضاً. فلا يقتصر على أن القتل العمد العدوان جناية فيناسب العقوبة إذ ليس فيه مناسبة تعيين القصاص بل مناسبة تعيينه أنه أتم العقوبات البدنية فيقابل بأتم جناياتها.

ولقد أحسن رئيس القوم ومحصلهم القاضي أبو زيد[1] حيث لم يعتبر غير المؤثر.

وإذا ضبطت هذه الطريقة منعتهم عن تصحيح التقسيم. وتمسكهم بقول علي ﷺ: (إذا شرب هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفتري) لا يصلح إثباتاً للقياس نفسه إذ ليس فيه رد فرع إلى أصل وجامع فضلاً عن الملائم.

ومثله أجود ما يحتج به في المصلحة المرسلة من حيث إقامة مظنة الشيء مقامه فيوجد له جنساً أعلى. ويوجد[2] في الشرعيات أمثلة كثيرة له. ولكن وضع المظان صعب جداً فليس لمن يقول بالقياس إلا منع صحة هذا والاعتراف[3] بالمصلحة المرسلة. وأكثر ما

---

(١) هو أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة: ٤٣٠هـ انظر ترجمته في الجواهر المضيئة: (١/ ٣٣٩). وما نقله عنه من كونه لم يعتبر من الأوصاف غير المؤثر أخذه من المستصفى: (٢/ ٢٩٩) وانظر أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي (ص٤٤٥). مطبوع بالآلة بتحقيق عبد الرحيم الأفغاني في الجامعة الإسلامية في المدينة. ويقول الأسمندي في بذل النظر:(ص٦٢٠): (وأما طريق العلل المستنبطة فقد تكلم الناس فيها: بعضهم اعتبر المشابهة بين الأصل والفرع طريقاً وعلة وبعضهم اعتبر الإخالة. وبعضهم اعتبر الإطراد في جميع المعلولات. وعندنا طريق معرفة العلة المستنبطة ثلاثة أشياء: التأثير والملازمة بين الحكم والوصف، وإبطال جميع الأوصاف إلا الوصف الذي هو علة. ويقول ابن عبد الشكور في مسلم الثبوت: (وأما الحنفية فالمؤثر عندهم الوصف المناسب الملائم عند العقول الذي ظهر تأثيره شرعاً..).

مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت بذل كتاب المستصفى: (٢/ ٢٦٧).

(٢) نهاية ق ٩٤.

(٣) لعل صوابه: «أو الاعتراف».

يأخذون[١] هؤلاء في الأمثلة هولا الجنس نفس ما أخذوه حكمة[٢]، وإذا سلم الغريب أصلاً، ولم يكتف في شهادة العين بذلك، فيرجع حاصل التنزه من الغربة إلى كثرة شهادات الأصول، ولم يعتبر أكثرهم الترجيح، ثم إن الأمثلة المشهورة للمؤثر تختل[٣].

[ما يطلب فيه العلم لا يثبت بالقياس]

ومما يذكر أن الحكم العقلي وما تعبد بالعلم فيه لايجوز إثباته بالقياس. وهذا على إطلاقه فاسد. فإن القياس معتبر في الأصول فيجب أن يؤول بأن الحكم القطعي لا يجوز إثباته بالقياس على صور شرعية كالقائس إثبات الخبر الواحد على قول الشهادة.

[القياس في الأسباب][٤]

وأنكر القاضي أبو زيد جواز القياس في الأسباب. وقال: الحكم يتبع السبب لا الحكمة فإنها ثمرة وليس بعلة. وكيف يتأتى إلحاق الحمالية بالسفر[٥] بجامع المشقة في سببية الترخيص؟ ومنع جواز شهادة شهود القصاص موجباً للقصاص، قياساً على المباشرة[٦].

---

(١) هذا التعبير جار على لغة: «يتعاقبون فيكم ملائكة» وهي قليلة الاستعمال.

(٢) العبارة هكذا في الأصل ويبدو أن فيها خللاً، ولعل صحتها «لأن الجنس...» فيكون معنى الكلام: أن التعليل بجنس المصلحة تعليل بالحكمة. والله أعلم.

(٣) سقط الإعجام من النسخة المخطوطة.

(٤) صورة القياس في الأسباب أن يرتب الشرع حكماً على سبب كترتيب الحد على الزنا أو القصاص على القتل عمداً فيرى المجتهد أن اللواط مساوٍ للزنا في المفسدة والشهادة بما يوجب القتل كذباً مساوياً للقتل عمداً فيلحق اللواط بالزنا فيجعله سبباً للحد ويلحق الشهادة كذاباً عمداً بالقتل عمداً فيجعله سبباً للقصاص وانظر في هذه المسألة المستصفى: (٢/ ٣٣٢- ٣٣٤) وأصول السرخسي: (٢/ ١٥٦- ١٦٦). والإحكام للآمدي: (٤/ ٦٥- ٦٦).

(٥) الحمالية: بالحاء المهملة أي الذين يحملون للناس متاعهم والسفر: المسافرون.

(٦) مراده أن الشهود إذا شهدوا على شخص بما يوجب قتله قصاصاً ثم اعترفوا بأنهم كذبوا عليه هل =

وآخرون جوزوا زاعمين بأن لله في الزنا ونحوه حكمين أحدهما إيجاب الحد والثاني سببية الزنا، فإذا كان نصب الشيء سبباً حكماً شرعياً فما المانع للقياس فيه؟ وهل هو إلا تحكم كمخصص القياس بالجنايات دون البيوع.

وإن ادعو الامتناع، فبالضرورة أو النظر؟ يلزمهم البيان. وكون الشيء ثمرة أو مثمراً ليس فيه ما يدل على المنع.

ثم هذا القائل ألزمهم بقياسهم الإفطار بالأكل والشرب على الجماع. وهو نفس القياس، فإن فيه أصلاً وفرعاً وإلحاقاً[١]، وإن كان بنفي الفارق.

س: ليس هذا قياساً، فإنا أثبتنا أن الكفارة ليست كفارة الجماع بل الإفطار، ولا يصح القياس في الكفارات عندنا فنقحنا المناط، ومن شرط القياس تعدد الفرع والأصل وجمع جامع.

أجيبوا بأنا هكذا نقول في النباش إن القطع ليس قطع سارق، بل قطع آخذ مال الغير المحرز، والرجم ليس حد الزنا، بل إيلاج في فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً والقصاص ليس لمباشرة، بل لأمر موجب إيجاباً ما لسفك دم معصوم كيت كيت. وهذا التسليم فوت عليه الدعوى الأولى، وهي[٢] دعوى القياس في الأسباب، فإنه يوجب تعدد السببين[٣]. وعند كون السبب واحداً لا تعدد، ولكن يحصل الغرض بإثبات سببية[٤] ما ينازع فيه في جميع المواضع، ويهون أن يوجد الجامع قولاً ما مشتملاً على حكمة كذا ويعمم.

يقتص منهم كما لو باشروا قتله؟ وعبارة المصنف ليست دقيقة إذ قال: (منع جواز القصاص لأن شهادة =الشهود قد يمنع جوازها لعداوتهم للمشهود عليه: أو لقرابتهم من المشهود له أو لسبب آخر. وإنما الخلاف فيمن شهدوا زوراً على شخص فقتل لشهادتهم.

ومسألة ثبوت القصاص بهذا السبب محل خلاف بين العلماء فانظر الكلام عن هذه المسألة في المغني لابن قدامة: (٧/ ٦٤٥- ٦٤٦).

(١) في الأصل «أصل وفروع وإلحق» وحقها النصب كما أثبت.

(٢) في الأصل «وهو» والصواب التأنيث.

(٣) كذا في الأصل ولعل صوابها «السبب» أو «السببية» لأن السببين متعددان حتماً فلا يحتاجان إلى موجب.

(٤) في الأصل غير واضحة وأقرب الألفاظ إلى السياق ما أثبته.

وقول القائل إن الحكمة متأخرة عن الحكم فكيف يعلل بها؟ فاسد، فإن الحكمة هي المتمثلة عند الفاعل أو المثبت، وهي بالحقيقة الحكمة، ويلزم تقدمها بالضرورة، فإنها علة سببية السبب، وعلى ثبوت الحكم[1]، والسبب معلول لها في السببية[2] لا في الماهية وإن كان علة لتحقيقها في الأعيان لمسببها.

ويلزم من اعتبار القياس في الأسباب أن يكون الجامع الحكمة إذ لو جعل الجامع وصفاً وألغي الخصوص لتعين[3] الجامع سبباً، ويلزم منه انفتاح باب اعتبار المرسلات.

[تعليل الحكم بعلتين][4]

اختلفوا في تعليل الحكم بعلتين، فمن مانع في العقلية والشرعية، ومن مجوز فيهما، ومن مفرق بينهما فخصص الجواز بالشرعيات، فإن ثبوت الملك له أسباب كثيرة.

وممن منع مطلقاً من احتج بأنه لو جاز تعليل حكم بعلتين لا تجتمعان لجاز اقتضاء علة لحكمين مختلفين لا يجتمعان.

فمنع اللزوم وأن الملزوم لا يوجد دون لازم ماهيته وأما اللازم يتحقق دون الملزوم ولما طولب أثبت.

وقال أيضاً محتجاً في العقليات: لو صح لحكم علتان لصح للقادرية علة غير القدرة. فمنع اللزوم وأنه إذا اتفق في موضع شيء على صفة لايلزم التعدي إلى الغير لجواز التخصيص لماهية ما ثبت وجاز.

---

(١) نهاية ق ٩٥.

(٢) أي في كونه سبباً لا في ماهيته.

(٣) لم تظهر اللام في المخطوطة ورسمت هكذا «يتعين» ولكن بدون إعجام.

(٤) انظر هذه المسألة في المعتمد: (٢/ ٢٦٧- ٢٦٩) والمستصفى: (٢/٣٤٢- ٣٤٤) وبذل النظر: (٦٢٧- ٦٢٨).

ثم قد علم أن مصحح الإمكان في الجوهر والعرض ليس أمراً يجمعهما فإن الحدوث والوجود تابعاه. وكذا الزوجية في الأربعة والستة إلى أعداد لا تتناهى.

س: لحقت بتوسط صحة الانقسام بمتساويين.

ج: فالكلام عائد إلى نفس صحة هذا الانقسام، وليس نحو الإمكان والزوجية مما لا يعلل. ثم الشيء الواحد الشخصي ما جوز له علتان؛ لأنه إن لم يكن لأحدهما مدخل فالعلة هي الآخر، وإن كان لكل مدخل في إيجاب وجوده فالمجموع علة واحدة وكل(١) واحد جزء العلة.

س: كل من المحركين شاخصاً يستقل لو انفرد، فكل واحد منهما علة تامة.

ج: ليس للشيء وجودان ليجب معاً مرتين. وهذا الواحد إما أن يكون معللاً بالواحد فليس للآخر مدخل أو بالمجموع فالجميع علة واحدة. ولايلزم من صحة انفراد كل واحد بمثله وقوع انفراده فيه(٢). وإذا أمكن تعدد الإثبات فلا اعتبار للعكس فكذب من اعتبره وجازف.

[تركيب العلة](٣)

اختلفوا في جواز تركيب العلة فمن مجوز مطلقاً، ومانع مطلقاً، وفارق بين العقليات والشرعيات مخصص الجواز بالشرعيات، ليصح التركيب فيها.

---

(١) في الأصل «ولكل» وزيادة اللام خطأ من الناسخ.

(٢) أي في هذا الواحد الشخصي بخصوصه.

(٣) تركيب العلة يعني أن تكون العلة مركبة من أوصاف متعددة وكل واحد منها جزء علة. وقد يخلط بعضهم بين تركيب العلة من أوصاف كل واحد منها جزء علة، وتعدد العلل للحكم الواحد بحيث يمكن أن تستقل كل علة بالحكم. والمصنف في أول كلامه تحدث عن المعنى الأول، وفي أخر كلامه أشار إلى تعدد العلل مع أنه سبق أن تحدث عنه في مسألة مستقلة. وانظر في جواز تركيب العلة من أوصاف المستصفى: (٢/٣٣٦)، والمحصول: (٢/ ٤١٣) وكشف الأسرار: (٣/ ٣٤٨).

احتج المانع بأنه لو تركبت العلة لكان لكل واحد من أجزائها أثر في الحكم فإنه إن لم يكن له أثر فيستوي وجوده وعدمه وإذا كان لكل أثر فينقسم الحكم وكلامنا في حكم وحداني.

أجيبوا بأنه ليس لكل واحد أثر، ولا يلزم من لا كون أثر كل واحد لا كون أثر المجموع[١]، فالمجموع أثر واحد هو الحكم الواحد ولكل جزء مدخل في تحقيق المجموع، وللمجموع أثر واحد.

س: يلزم أن يكون اقتضاء القدرة للقادرية لشركة من غيرها.

ج: هو كذا إذ القادرية إذا فرضت أمراً متحصلاً لا يكون واجباً بالقدرة فقط، إذ لو تجردت القدرة كانت قدرة دون قادرية. فالقادرية مجموع قدرة مع شيء آخر، والمجموع يعلل بأجزائه فلزم التركيب في عين ما توهمتم اتحاده.

ثم في الأمور العرفية يعتبر بالسواد الحاصل من امتزاج مختلفات[٢] لا يحصل بالآحاد وصحة الجسم[٣] مثلاً فإنه لو تجرد الجسم دون حياة أو حياة دون جسمية دالة ما صحت أصلاً. وما يقال في دفعه يدفع ويعلم منه فساد ما قد يقال: (الأصل)[٤] في العلل عدم التركيب أو التعدد. ثم أكثر العلل الشرعية مركبة بل كلها. وأكثر الأحكام تعلل بمختلفات كثبوت الملك وحل الوطء وحل القتل، بل وجوب العبادات.

[التعليل بالعلة القاصرة][٥]

ومما اختلفوا فيه العلة القاصرة.

---

(١) هذا من تعبيرات المناطقة: وفيه ضعف ومعنى الكلام: (أنه لا يلزم من عدم تأثير كل واحد منفرداً عدم تأثير المجموع).

(٢) نهاية ق٩٦.

(٣) في الأصل «السم» ولا يستقيم إلا بما أثبته.

(٤) سقط من الصلب وأثبت في الهامش.

(٥) ينظر المعتمد: (٢/ ٢٦٩- ٢٧١)، والبرهان: (٢/ ١٠٨٠- ١٠٩٠)، والمستصفى: (٢/ ٣٤٥- ٣٤٧)، والعلة القاصرة هي التي لا تتعدى محل النص إلى غيره وتسمى الواقفة أيضاً.

ذهب بعضهم إلى إبطاله واستوهن ذلك، فإن التعدية فرع الصحة فكيف يكون تابع الشيء مصححه؟

س: فكما أن البيع مراد للملك والنكاح للحل، فإذا تخلفت الفائدة فيتعين البطلان.

ج: فتارة يسلم ألا فائدة[١] لها غير ثبوت حكم محل النص، فإن عنيتم ببطلانها عدم ثبوت حكمها في غيره فهو مسلم، ونحن لا نعني بصحتها إلا أنها بحيث لو نظر الناظر يغلب على ظنه العلية، وبعد ذلك سواء تبين تعديها أو[٢] قصورها، فإنه لا يضر ما علم أو ظن.

س: فلا فائدة منها.

ج: من فوائدها منع إلحاق الغير بها ونكون قد علمنا- إذا عرفناها- أفرادها[٣].

س: يمتنع تعدية الحكم حيث امتنع لعدم علة متعدية لا لوجود القاصرة حتى إن ظهرت متعدية بعلل الحكم في الأصل بعلتين وفي الفرع بواحدة ولا تتعين القاصرة في إثبات حكم الأصل.

ج: ليس كذلك بل إنما يصح التعدي أن لو ترجحت المتعدية وإن تساويا فتعارضتا وبقي الحكم مثبتاً بالنص، وإن ترجحت القاصرة فتعين ثبوت الأصل بها، وإن أخذ للمجموع أثر فلا تبقى المتعدية علة ولا القاصرة، بل قاصرة منهما[٤]، فلا تعدية إلا أن نعتبر التعدي من أصل آخر.

---

(١) في الأصل «الافادة» وهو تحريف من الناسخ.

(٢) في الأصل «أن» وهو خطأ من الناسخ.

(٣) هذا أقرب ما تحمل عليه كما رسمت في الأصل ويحتمل أن يكون «إخراجها» وهذا الاحتمال له وجه أيضاً إذ يكون المعنى أننا نعرف إخراج ما عدا الصورة المنصوص على حكمها إذا عرفنا العلة وعرفنا أنها قاصرة على محل الحكم، والاحتمال الذي اعتمدته أولى لما في الاحتمال الآخر من تأنيث الضمير العائد إلى (الغير)، ولأنه يجعل آخر العبارة تكراراً لأولها فمنع إلحاق الغير بالصورة النصوصة يساوي إخراج الغير عنها في المعنى. والله أعلم.

(٤) أي بل علة قاصرة مركبة منهما.

ومن فوائد القاصرة أن يعلم ثبوت الحكم لعلة ذات حكمة لتنقاد النفوس وتتشوق الطباع لجموحها عن كلف التعبد، وتعلم بمعرفتها باعث التعبد فتشحذ العقول بإدراك كيفية ارتباط الاحكام بعللها.

ومما يذكر ها هنا أن العلة المتعدية يضاف الحكم إليها في محل النص عند بعضهم وآخرون أوجبوا نسبتها[١] إلى النص، لأن الحكم مقطوع به والعلة مظنونة فكيف يعلل به؟.

ودفعوا بأنا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، ولو ذكر جميع المسكرات بأساميها وحرمها لكان لا يمنعنا استيعابه عن أن نعلم باعثه، وأنه الشدة ونحوها.

قالوا: ثم يقول منع ذلك: الحكم في الأصل والفرع كلاهما بالنص وإضافة الحكم إليه فيهما معلل بالشدة أو نحوها.

وأوجب بعضهم الاقتصار في جواز النسبة في محل النص على ما قلنا إذا كانت العلة منصوصة. واستوهن هذا لاستواء[٢] النسبة، ولا مانع في موضع من المواضع حتى لو استوعبت النصوص، وكان الحكم قطعياً في الكل لم يمنع ظننا أن الباعث كذا، ولا يخل ظننا في التعليل بتيقن الحكم.

---

(١) كذا في الأصل والأولى أن يقول: «نسبته» لأن الضمير يعود للحكم.

(٢) في الأصل «الاستواء» وهو خطأ من الناسخ.

الفصل الثالث
في تزاحم أدلة وتخصيصات عموم ونحوها[١]

القول في العام إذا خصص.

اختلفوا في أنه هل يصير مجازاً في الباقي؟[٢].

فمنهم من زعم أنه يبقى حقيقة فيه، لأنه عم قوماً وغيرهم، فخروج الغير لا يؤثر.

وقال قوم -هم أقوى نظراً- إنه يصير مجازاً في الباقي، لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، وإن لم يكن هذا مجازاً فلا مجاز أصلاً.

ثم اختلفوا في أنه هل يبقى حجة؟[٣].

فقالوا قوم من القائلين بالعموم: إنه لايبقي حجة، بل صار مجازاً، فإنه إذا لم يبق على الوضع الأصلي فلا يبقى للفهم معتمد، والقرائن لاتتعين ولايهتدى إليها.

ومنهم من قال: يتعين فيه أقل الجمع لأنه مستيقن.

والصائرون إلى أنه يبقى مجملاً احتجوا بأن السارق إذا خرج منه سارق ما دون النصاب، والسارق من غير الحرز وغيره، فلا يفهم المراد على سبيل الحصر، وفاتنا الوضع ولا قرينة، فليس إلا الإجمال.

---

(١) نهاية ق ٩٧.

(٢) انظر الخلاف في المسألة في المستصفى: (٢/ ٥٤-٥٦)، وإحكام الفصول: (٢٤٥- ٢٤٧)، واختار صاحبه أنه لا يخرج إلى المجاز إلا إذا بقي من أفراده أقل مما يقع عليه اسم الجمع وانظر بذل النظر (٢٣٧- ٢٤٠).

(٣) ينظر تفصيل الكلام في المسألة في المستصفى: (٢/٥٦- ٥٧)، وبذل النظر: (٢٤٠- ٢٤٥)، وأحكام الفصول (٢٤٧-٢٤٨).

ومنهم من اختار أنه يبقى حجة إلا إذا استثنى عنه مجهولاً كقوله: (اقتلوا المشركين إلا رجلاً)، أما إذا كان معلوماً فتبقى الدلالة على ما سواه، محتجاً بأن الصحابة تمسكت بعمومات، ولا عموم إلا وتطرق إليه تخصيصات.

وإثبات التجوز لا يمنع صحة التمسك كما لم يمنع قوله: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ [النساء: ٤٣] فإنه وإن كان مجازاً مشهوراً صح التمسك به، فكذلك تخصيصات العموم مشهورة.

وإذا قيل: «إن كان عام خصص» ليس معناه أنه تحقق عاماً ثم جعل خاصك بل ما قصد به إلا على وجه لم يدخل فيه ما خصص فلم ينعقد عاماً حاضراً[١].

هذا ما يقولون وأنت تعلم أن قولك: «كل كذا كيت» وإن كان يكذب حيث يصدق «ليس شيء أصلاً من كذا كيت» فقد يكذب حيث يكذب فيه أيضاً[٢].

اعتبر بأقوال خبرية، المحكوم عليه فيها أعم من المحكوم به، فإنه تكذب فيه المستغرقتين المثبتة والنافية وتصدق فيه البعضيتان فلا تتناقضان ولا تختلفان بالصدق والكذب، بل إذا صدق النفي في البعض تعين كذب المستغرقة المثبتة سواء وافق ذلك البعض الآخر أم لا يوافق. فوجود ذلك البعض الآخر وعدمه في تكذيب المستغرقة سواء[٣]. فصح أن

---

(١) كذا في الأصل وله وجه فيكون المعنى ليس عاماً في هذا الوقت الحاضر لسبق التخصيص، ولكن الأقرب أن تكون العبارة (فلم ينعقد عاماً خاصاً) أو (عاماً حاصراً). بالصاد المهملة.

(٢) مثال كذب الموجبة لصدق السلبية (كل حجر حي) تكذب إذا صدق (ليس شيء من الحجر بحي) ومثال كذب الموجبة والسلبية معاً (كل حيوان إنسان) (وليس شيء من الحيوان إنسان) فكلاهما كاذبة وإحداهما مثبتة والأخرى نافية.

(٣) مراده أنه يكفي لتكذيب الموجبة المستغرقة صدق نفي الحكم عن البعض سواء انتفى عن البقية أولاً. فلو قال: (كل حيوان إنسان) تكذيب هذه القضية لصدق (بعض الحيوان ليس إنساناً). ولا يضر إن كان البعض الآخر إنساناً أو لا. وفي هذا المثال البعض الآخر إنسان ومع ذلك القضية الكلية كاذبة.

المستغرقات لا يبطلها ولا يناقضها بالذات إلا البعضيات المخالفة بالنفي والإثبات، لا المستغرقات. فإذا قال القائل: «كل فلان كيت» ثم قال هو أو غيره: «شيء من فلان ليس بكيت». والقولان مأخوذان على حقيقة الاقتضاء يلزم التناقض، لما سبق إلا أن يختلف الاعتبار بالأوقات، إما على سبيل نسخ، أو على سبيل اختلاف الحكمين بالوقتين، وما خصص -على التقديرين- العام، بل بقيت الأولى مستغرقة صادقة في وقتها، والأخرى في وقتها.

وإذا لم يكن كلام الشارع من قبيل ما يصلق بحسب وقتين، ولا يمكن أن يكون القولان معاً مستمري الحكم فيبقى القسم الأخر، وهو أن يلزم النسخ ضرورة.

فإن أخذ[1] تجوزاً في قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الأحقاف: ٢٥] بأن معنى الكل: البعض، فيكون القول غير منعقد عاماً أصلاً، وليس فيه إلا البعض[2] الغير المعين. وإن أخذ بمعنى أنه لكل[3] ما وراء ما استثني عنه -حتى كأن القائل قال: «كل فلان كيت إلا الذي أضمرت استثناه». فإنه ليس في اللفظ شيء من هذا، فيكون القول في حكم البعض؛ لأن الذي أضمر غير معلوم، ولم يقترن به استثناء محصل، فليس فيه إلا بعض غير معين دخل تحت الحكم، فالقول غير مستغرق أصلاً[4]. إن زعم تعين البعض فبدليل زائد. وإذا سلم النقل فهو مبين المحمل للمجمل[5]، لا التمسك بالعموم. وكلامنا في حال المُطلِق لا في حالنا. إلا أن يقول: «كل ذي كيت إلا زيداً»، فهو استثناء صريح، ويصح.

والحاصل أن القول يلزم منه إما تناقض -وهو محال من الشارع- أو نسخ، أو صدق القول بعضياً غير مستغرق إذا أراد به البعض، ثم هو غير معين سواء عنى بالكل البعض،

---

(١) في الأصل «أحد» وما أثبته هو المناسب للسياق وهو من أساليب المصنف التي يتبعها كثيراً إذ يعبر بلفظ (أخذ) بمعنى «اعتبر».

(٢) نهاية ق ٩٨.

(٣) في الأصل «للكل» والصواب ما أثبته.

(٤) لعل مراده أنه مجمل لا يعمل به إلا ببيان فإن هذا حال العام الذي خص منه بعض مبهم.

(٥) في الأصل «مبين المجمل للمجمل» والصواب ما أثبته والمعنى أنه يبين ما يحمل عليه المجمل.

أو ترك الكل على مفهومه واستثنى منه غير معين، فيبقى البعض الغير المعين على الاستثناء في اليقين، وتصريح الكل يلزمه صدق المنوي، وكذب المنطوق إلا بعناية تجوزية، وليس في اللفظ إنباء بجميع ما تكلفناه لهم أصلاً.

هذا طريق. وقد سبق لك ما قررناه من كلام الذين قالوا إنه تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما «الصحابة كانوا يفعلون» لا يسلم للإجماع[1] فيه، وفعل البعض ليس بحجة. فثبت أن العام المخصص لا باستثناء شخص معين مقترن لا حجة، وأن أصلح أقسامه النسخ، ولنرجع إلى الطريقة المشهورة ونورد قواعدهم.

[ما يمكن دعوى العموم فيه]

قالوا: إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع ابتداء. أما إذا ذكره في جواب السائل فإن أتى بلفظ لو ابتدأ به لكان عاماً، كما سئل عن بئر بضاعة فقال: «خلق الله الماء طهوراً إلا ما غير طعمه أو لونه أو رائحته»[2].

---

(١) كذا في الأصل ولعل الأولى أن يقول: (الإجماع).

(٢) هذا الحديث ورد بلفظ: (الماء طهور لا ينجسه شيء) من غير استثناء وقد تقدم تخريجه في القسم الأول وأخرجه الدار قطني: (١/ ٢٩) بلفظ: (أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء) من كلام سعيد بن المسيب. وأما الاستثناء وهو قوله: (إلا ما غير طعمه أو لونه أو رائحته) فقد أخرجه البيهقي في سننه كتاب الطهارة: (١/ ٢٥٩) بلفظ: (إن الماء طاهر إلا أن يتغير رائحته أو لونه بنجاسة تحدث فيه) وأخرجه الدارقطني في سننه كتاب الطهارة: (٢٨/١) من حديث ثوبان رض الله عنه مرفوعاً ولفظه: (الماء طهور إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه) وهذا الاستثناء ضعفه المحدثون ونقل الشوكاني عن الشافعي والدارقطني تضعيفه. ونقل قول النووي: (اتفق المحدثون على تضعيفه). نيل الأوطار: (٣٥/١) وانظر تخليص الحبير: (٣٦/١) وفي سنن ابن ماجة بعد رواية حديث أبي أمامة المتقدم قال في الزوائد: إسناده ضعيف لضعف رشدين: (١/ ١٧٤) ونقل البيهقي عن الشافعي أنه روي من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله مع اتفاقهم على العمل بمعناه. سنن البيهقي: (١/ ٢٦٠).

وكما سئل عن ماء البحر فقال: (هو الطهور ماؤه الحل ميته)[١].

فيتلقى منه العموم الاستغراقي إن كان الألف واللام له، وإلا فيرجع إلى الماهية العامة بمعنى عدم منع الشركة.

وإن لم يكن كذا فلينظر إلى سؤال السائل، فإن لم يكن عاماً كما إذا قال: وطئت في نهار رمضان فيقول له: «افعل كيت» فلا عموم إلا الإلحاق والجمع، أو تعميم الحكم لدليل آخر، لا لعموم النص. وينقدح اعتبار الخصوص كقوله ﷺ[٢] لأبي بردة[٣] في الأضحية: (جذعة من الضأن تجزيك)[٤]. وكإذنه ﷺ للعرنيين بشرب أبوال الأبل[٥]. وقوله لعبد الرحمن بن عوف: (البس الحرير)[٦]

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الطهارة (١/ ١٠٠- ١٠١) عن أبي هريرة مرفوعاً وقال حديث حسن صحيح، وأخرجه أبو داود في سننه كتاب الطهارة: (١/ ٢١) والنسائي -كتاب المياه (١/ ١٧٦)، وابن ماجة في كتاب الطهارة: (١/ ١٣٦)، وأحمد في المسند: (٢/ ٢٣٧- ٣٩٣). والدارمي في كتاب الطهارة: (١/ ١٥١). والدارقطني في كتاب الطهارة: (١/ ٣٦) وقد اختلف في الحديث فصححه بعضهم وضعفه بعضهم فانظر فيما قيل في الحديث نصب الراية: (١/ ٩٦- ٩٨)، وإرواء الغليل: (١/ ٤٢- ٤٣) وقد حكم الألباني بصحة الحديث.

(٢) سقط من الصلب وأثبت في الهامش.

(٣) أبو بردة هو هاني بن نيار الأنصاري، شهد بدراً وأحداً وشهد مع علي حروبه وتوفي في أول خلافة معاوية ﷺ. له ترجمة في الإصابة: القسم السادس ص:٥٢٣ طبعة دار النهضة مصر.

(٤) هذا الحديث أخطأ فيه المصنف فذكر: «الضأن بدل المعز، فجذعة الضأن إذا بلغت ستة أشهر»: والحديث في صحيح البخاري -كتاب الأضاحي: (٦/ ٢٣٤، ٦/ ٢٣٦، ٢٣٧) عن البراء بن عازب وأخرجه مسلم في صحيحه -كتاب الأضاحي: (١٥٥٢/٣- ١٥٥٥). ولفظ الحديث الثاني عند البخاري عن البراء بن عازب قال: ضحى خال لي يقال له أبو بردة قبل الصلاة فقال له رسول الله ﷺ: (شاتك شاة لحم فقال: يا رسول الله إن عندي داجناً جذعة من المعز. قال: اذبحها ولن تصلح لغيرك).

(٥) حديث إذن الرسول ﷺ للعرنيين بشرب أبوال الإبل صحيح أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس -كتاب الحدود: (٨/ ١٨- ١٩)، ومسلم في كتاب القسامة والمحاربين: (٣/ ١٢٩٦). ولفظ حديث أنس كما في صحيح البخاري قال: (قدم على النبي ﷺ نفر من عكل فأسلموا فاجتووا المدينة فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من أبوالها وألبانها ففعلوا فصحوا فارتدوا وقتلوا رعاتها واستاقوا الإبل فبعث في آثارهم فأتى بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا) وورد بألفاظ أخرى متقاربة.

(٦) حديث الترخيص في لبس الحرير للزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف أخرجه البخاري في صحيحه =

وإذا كان لفظ السائل عاماً وأجاب منطبقاً عليه فينزل منزلة عموم لفظ الشارع، هذا بالنسبة إلى استغراق الأعداد.

أما بالنسبة إلى الجهات فإذا سأل السائل: إن زيداً أفطر كيت فقال: حكمه كيت على كيت، فلا عموم، إذ لا يدري اعتبارات الخصوص وجهات التوجه من كونه عامداً أو ساهياً، بجماع أو أكل.

س: ترك الاستفصال مع تعارض الأحوال دليل عموم الحكم على ما قال الشافعي(١).

ج: ومن أين يتحقق ذلك؟ ولعله عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته. فهذا تقدير العموم على مجرد توهم.

[ورود العام على سبب خاص](٢)

ومما يذكر هاهنا أن ورود العام على سبب خاص لا يسقط عمومه حيث مر عليه السلام بشاة مولاة ميمونة(٣) [فقال]: (أيما إهاب دبغ فقد طهر) وقال قوم يسقط عمومه. وهو فاسد.

نعم يصير احتمال التخصيص أقرب ويقنع فيه بدليل أضعف مما يحتاج إليه لو تجرد عن الواقعة على ما يقولون. وكيف يتأتى إنكار هذا وأكثر أحكام الشرع وردت على أسباب كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ ﴾ [المائدة: ٣٨] نزلت في رداء صفوان(٤).

=كتاب اللباس: (٧/ ٤٦) عن انس مرفوعاً ولفظه: (رخص رسول الله ﷺ للزبير وعبد الرحمن في لبس الحرير لحكة بهما) وأخرجه مسلم في كتاب اللباس: (٣/ ١٦٤٦).

(١) هذا القول نقله عن الشافعي كثير من أصحابه مع اختلاف اللفظ فانظر البرهان: (١/٣٤٥- ٣٤٦) والمحصول: (١/ ١/ ٦٣) وشرح تنقيح الفصول: (١٨٦). ونقلوا عنه قولاً آخر ظاهره يعارض هذا وهو قوله: (حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال). فانظر التمهيد للإسنوي: (٣٣٧- ٣٣٨) وقد جمع القرافي بين القولين في أنوار البروق: (٢/ ٨٨- ٩٢).

(٢) انظر المستصفى: (٢/ ٦٠- ٦١)، والعدة: (٢/ ٥٩٦- ٦١٣)، وبذل النظر: (٢٤٦- ٢٥٠).

(٣) زيادة يقتضيها السياق.

(٤) انظر سبب نزول الآية في أسباب النزول للنيسابوري: (ص ١٣٠) وقد قال الكلبي: نزلت في طعمة بن أبيرق سارق الدرع. ولم أجد في شيء من كتب السنة أن سببها سرقة رداء صفوان وإنما يذكره بعض الأصوليين

=

وآية اللعان في هلال بن أمية[1].

س: إن لم يكن للسبب أثر جاز إخراج الواقعة بالتخصيص لجواز غيرها[2].

ج: لا كلام في أنه يدل على حكم الواقعة، وإنما الكلام في عمومه لغيرها إذ يجوز أن يزيد البيان على السؤال.

س: فلا فائدة في نقل الأسباب.

ج: له فوائد من جملتها معرفة أسباب التنزيل، وتيقن الواقعة أيضاً لئلا تتخصص كتخصيص غيرها، وتكثير مخايض[3] الشرع.

س: لولا أن المراد بيان السبب لما أخر إليه.

ج: يجوز أن يكون له فوائد من جملتها أن نزول القرآن نجماً نجماً كان أولى من نزوله دفعة، لئلا ينقطع مدد الوحي وبركة نزول الروح، واختلاف الملك القائم بالتبليغ.

=وصفوان هو: ابن أمية بن خلف القرشي الجمحي أسلم بعد الفتح مات بمكة سنة ٤٢هـ انظر ترجمته في الاستيعاب: (٢/ ٧١٨) والإصابة القسم الثالث (ص٤٣٢) طبعة دار النهضة مصر.

(١) نزول آية اللعان في هلال بن أمية أخرجه البخاري في كتاب التفسير: (٦/ ٤) وأخرج أيضاً نزولها في عويمر العجلاني في: (٦/ ٣) وكذلك مسلم في صحيحه أخرج نزولها في هلال بن أمية وفي عويمر العجلاني فانظر صحيح مسلم كتاب اللعان: (٢/ ١١٢٩) وانظر أسباب النزول الواحدي: (٣٣٠-٣٣٥) وهلال بن أمية صحابي أنصاري كان أحد الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك وتاب الله عليهم.
انظر ترجمته في الاستيعاب بهامش الإصابة: (٣/٦٠٤) وتجريد أسماء الصحابة: (٢/١٢١) ولم يذكر تاريخ وفاته.

(٢) أي أنه يجوز إخراج غير الواقعة التي هي سبب نزول الآية أو ورود الحديث، فينبغي أن يجوز إخراج الواقعة التي نزلت فيها الآية أو ورد فيها الحديث إذا لم يكن لسبب النزول مزية. وإنما أورد هذا السؤال لما علم من اتفاق العلماء على عدم جواز إخراج صورة السبب. انظر البحر المحيط: (٣/ ٢١٦).

(٣) في الأصل بالحاء والصاد المهملتين، والصواب (مخايض) بالخاء والضاد المعجمتين أي المجالات التي يخوض فيها حملة الشرع.

وإذا لم ينزل دفعة والأوقات متساوية الاستحقاق فوقوع الواقعة رجح وقتها ولينتظروا الوحي السماوي عند كل واقعة فيزيد تصديقهم ونحو ذلك.

[العموم في الأفعال][1]

واعلم أنه لا يمكن دعوى العموم في فعله. فإن الواقع المتشخص بجهات تخصصه. وقد زعم زاعم فيما روي (أن النبي ﷺ صلى بعد غيبوبة الشفق)[2]: أن الشفق يعم الشفقين الأحمر والأبيض فنحكم بأنه صلى بعدهما جميعاً ولم يعلم أن الواقع متخصص بأحدهما ولا عموم في العينيات[3] على ما سبق. ثم فعل النبي ﷺ كما لا عموم له بالقياس إلى الأحوال، لا عموم له بالقياس إلى أن يقول أريد بفعلي بيان حكم الشرع كقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)[4] (وخذوا عني مناسككم)[5] أو يقرن به قرائن تدل على عموم ثبوت الحكم كقطعه يد السارق عن[6] كوعه.

---

(١) انظر المستصفى: (٢/ ٦٣- ٦٤).

(٢) حديث صلاة العشاء بعد غروب الشفق أخرجه مسلم في كتاب المساجد: (١/ ٤٣٨) من حديث بريدة بلفظ: (ثم أمره فأقام العشاء حين غاب الشفق) وأخرجه أحمد في المسند: (٣٤٩/٥). وأخرجه النسائي عن جابر بلفظ: (ثم صلى العشاء حين غيبوبة الشفق): (١/ ٢٦٣) وأحمد في المسند: (٣/ ٣٥١- ٣٥٢) وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة: (١/ ١٠٧) من حديث ابن عباس.
وهذا المثال ذكره الغزالي وفيه نظر من جهة أن القائل بالعموم لم يأخذه من فعل الرسول بل من قول الراوي: بعد غيبوبة الشفق وجعل لفظ الشفق عاماً للأحمر والأبيض على القول بعموم المشترك مع أن الصواب أن اللفظ مجمل محتمل يحتاج إلى تفسير، وأما المثال الثاني الذي ذكره الغزالي فهو حديث صلاته ﷺ في الكعبة الثابتة في الصحاح فليس لأحد أن يقول: إن هذا الحديث يعم صلاة الفرائض والنافلة. لأن الفعل إما أن يكون فرضاً أو نافلة ولا عموم فيه. المستصفى: (٦٤/٢).

(٣) هذا الأقرب إلى السياق وإن كان الرسم يحتمل «الغيبيات».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأذان عن مالك بن الحويرث ﷺ مرفوعاً: (١/ ١٥٥) وفي مواضع أخرى. وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب المساجد ومواضع الصلاة: (١/ ٤٦٥).

(٥) هذا جزء من حديث رواه جابر بن عبد الله مرفوعاً أخرجه مسلم في كتاب الحج: (٢/ ٩٤٣) بلفظ: (لتأخذوا مناسككم) وأخرجه أبو داود الحج: (٥/ ٢٧٠) بلفظ: خذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد عامي هذا.

(٦) كذا في الأصل والأولى: «من كوعه».

وما عرف من خاصته فظاهر أنه ليس بدليل.

وما تجرد عن قرائن الطرفين اختار بعضهم أنه ليس بحجة، ويحتمل الوجوب والندب والإباحة والحظر أيضاً عند المجوزين للصغائر عليه.

وقد ذهب إلى تعيين كل قسم من هذه طائفة؛ فقوم قالوا بالحظر. وإنما يتوجه لهم هذا التعميم لو كانت الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر، وقد أبطل.

ثم يلزم أنه لو أتى بفعلين متضادين في وقتين حظر الطرفين[1]. وهو باطل. ثم يلزم من إصراره على الحظر ارتكاب الكبيرة وهو فاسد.

وآخرون صاروا إلى الندبية، واحتجوا بأن فعله دائر بين الندب والوجوب، والندب أقلهما درجة فيتيقن.

أجيبوا بتثليث القسمة الاحتمالية[2] وتنزيل الإباحة على أقل الدرجات. ثم ليس الواجب ندباً وزيادة على ما سبق.

وقيل إن العادات[3] تحمل على الندب، وفي العادات لا أقل من الإباحة، لا احتجاجاً بمجرد الفعل، بل لاقتداء الصحابة [في فعلهم][4] وتركهم به. وليس بقاطع، فإنه يجوز اقتصار موافقة الصحابة على مواقع القرائن الغائبة عنا.

واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: ٢١]. فقالوا لما قيد بقوله: ﴿ لَكُمْ ﴾ لا عليكم دل على الندب.

---

(١) أي يلزم من قال إن الأصل في أفعال الرسول ﷺ الحظر على غيره من الأمة أنه إذا فعل الرسول ﷺ فعلين متضادين في وقتين مختلفين أن يحظر هذا القائل الفعلين المتضادين كليهما وهو ظاهر الفساد.

(٢) نهاية ق ١٠٠.

(٣) كذا في الأصل ولعل صوابها «العبادات».

(٤) زيادة يقتضيها السياق.

أجيبوا بتسليم تعين الأسوة في الأفعال على جهات توقع عليها؛ إن أوقع واجبة فواجبة أو جائزة فجائزة، ولا سبيل إلى التأسي إلا بمعرفة قصده. ولا تأتي للمعرفة إلا بقرينة أو قول، فيكون على ما قلنا.

واحتج الزاعمون لتعيين الوجوب بأنه لابد من وصف فعله بأنه مصلحة وصواب ولولاه لما أقدم عليه.

أجيبوا بأنه مسلم، ولكن لم يلزم وجوبه عليه فضلاً عن وجوبه على غيره، بل قد يكون ندباً. ولا يلزم من وجوبه ومصلحته له التعدي إلى غيره، بل قد يكون لخصوصية النبوة مدخل كانفراده بكثير من الأشياء.

واحتجوا بأنه لو جاز المخالفة في الفعل لجاز في القول وليس فليس.

واسترذلوا بمنع اللزوم، وأن مخالفة القول عصيان له وللملك وغيره. وترك الركوب على الفرس الأشهب إذا ركب الملك ليس بعصيان.

وأيضاً للزوم نكاح التسعة[1] على العموم وغيره.

س: هو يجب تعظيمه.

ج: بلى في الأمر والنهي، لا في كل ما يفعل حتى إن نام نمنا.

س: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

ج: في الأمر والنهي لا في الأفعال على ما سبق.

---

(١) كذا في الأصل والأولى: «التسع».

واحتجوا بمتابعة الصحابة، فإنهم واصلوا لما واصل[١]، وحلقوا لما حلق[٢]، واتبعوا قول عائشة رضي الله عنها لما قالت في الإكسال: (فعلت أنا ورسول الله فاغتسلنا)[٣].

أجيبوا بأن هذه من قبيل الآحاد. ثم إنها متخصصة بالعبادات وقد سبق قوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي) ونحوه فعلموا أنه يريد البيان وأن يتبع. ثم لا يتعين الوجوب دون الندبية. ثم إنه في الوصال نهاهم فقال: (لست كأحدكم أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني)[٤] فدل على نقيض قاعدة الخصم.

---

(١) مواصلة الصحابة الصيام واحتجاجهم بمواصلة الرسول ﷺ وردت في أحاديث صحيحة منها حديث أبي هريرة ﷺ قال: (نهى رسول الله ﷺ عن الوصال في الصوم فقال له رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله. قال: وأيكم مثلي. وإني أبيت يطعمني ربي ويسقين، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال: لو تأخر لزدتكم. كالتنكيل لهم حين أبوا أن ينتهوا) صحيح البخاري – كتاب الصوم: (٢/٢٤٢ –٢٤٣). وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصيام: (٢/ ٧٧٤).

(٢) يشير إلى ما حدث في قصة غزوة الحديبية عندما عقد النبي ﷺ الصلح مع قريش على أن يرجع في عامه ذاك ويعتمر العام الذي يليه وفيها أن النبي ﷺ قال لأصحابه: (قوموا فانحروا ثم احلقوا. قال الراوي: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة فذكر لها ما لقي من الناس فقالت أم سلمة: يانبي الله أتحب ذلك؟ أخرج لاتكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك فخرج فلم يكلم أحداً منهم حتى فعل ذلك نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه فلما رأوا ذلك قاموا فنحروا وجعل بعضهم يحلق بعضاً حتى كاد بعضهم يقتل بعضاً غماً ....) الحديث. أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الشروط من حديث المسور بن خرمة: (٣/ ١٧٧– ١٨٤) والشاهد من الحديث في (١٨٢) وأخرجه أبو داود مختصراً وليس فيه ذكر ترددهم في الامتثال: (٣/ ٨٥– ٨٦) وأخرجه أحمد في المسند: (٤/٣٣١).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه كتاب الطهارة: (١/ ١٨٠– ١٨٣) من حديث عائشة بلفظ: (إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا) وقال: وفي الباب عن أبي هريرة وعبد الله بن عمرو ورافع بن خديج. وقال الترمذي: حديث عائشة حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن ملجة في سننه– كتاب الطهارة: (١/١٩٩) أحمد في المسند: (٦/١٦١، ٢٦٥).

(٤) أخرجه البخاري بألفاظ متقاربة منها حديث أبي هريرة المتقدم قريباً في الهامش ومنها حديث أنس وفيه: (لست كأحد منكم إني أطعم وأسقى أو إني أبيت أطعم وأسقى) كتاب الصيام: (٢/ ٢٤٢). ومنها =

س: الأصل أن ما ثبت في حقه عام إلا ما استثني.

ج: الأصل الخصوص إلا ما عمم.

س: الأول أغلب.

ج: لا اعتبار للأغلب، اعتبر باشتباه أخت الرضاع بعشرة[1] من الأجنبيات، وتحريم الكل مع غلبة الأجنبيات. وربما قال قائل المباحات أو المحظورات أغلب فيلحق أفعاله بها. وإذا نقل إلى المجتهد فعله يجب عليه البحث أنه هل كان بياناً أم لا؟ واعتبار قرائن لصرفه عن كونه نسخاً، أو تخصيص عام، أو اختصاصاً، أو سهواً ونحو ذلك. وفي القرائن كثرة.

واعلم أنه لا تناقض في الفعل الواقع فإنه إنما يتصور في وقتين، فلا انقسام لصدق وكذب، والتناقض من خاصية الأقوال.

[التخصيص][2]

واعلم أن القائلين بالعموم يخصونه[1] بدليل. قالوا وكيف ينكر ومن البين أن قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [الأحقاف: ٢٥] وقوله: ﴿ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ ﴾ [الحج:٦] مخصص ضرورة[2].

-حديث عائشة بلفظ: (إني لست كهيئتكم إني يطعمني ربي ويسقين) : (٢/ ٢٤٢) وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصيام: (٢/ ٧٧٦) بلفظ: (إني لست مثلكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني) من حديث أنس مرفوعاً. وبلفظ: (إني لست كهيئتكم إني يطعمني ربي ويسقيني) في الموضع نفسه من حديث عائشة مرفوعاً.

(١) كذا في الأصل. والأولى «بعشر» لأن المعدود مؤنث، وسوغه بعضهم لعدم الإضافة.

(٢) التخصيص: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، وقيل: إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب. وقيل: قصر العام على بعض أجزائه. انظر المعتمد: (١/٢٥٠- ٢٥١) والبرهان: (١/ ٤٠٠) والعدة (١/ ١٥٥) والمحصول: (١/ ٣/ ٧)، وشرح تنقيح الفصول: (٥١)، وشرح الكوكب المنير: (٢/ ٢٦٧- ٢٦٨).

[أنواع المخصصات]

من الأدلة التي يخصص بها العموم دلائل قطعية عقلية. كما في قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النمل: ٢٣] وقوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الحج: ٦].

ومنها الإجماع، ومنها النص الخاص كقوله عليه السلام: (فيما سقت السماء العشر)[٣] وخصص بقوله: (لا زكاة فيما دون خمسة أوسق)[٤] على قاعدة من اعتبره عاماً وكتخصيص: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ [المائدة: ٣٨] بقوله: (لا قطع إلا في ربع دينار)[٥].

وقد ذهب قوم، والقاضي إلى أن الخاص والعام يتعارضان ويتمانعان، لأنه إن تأخر العام كان نسخاً، وإن تأخر الخاص يجوز النسخ ويجوز التخصيص، فإذا أمكن النسخ والبيان فلم يتحكم بتعيين أحدها[٦]؟

---

(١) نهاية ق ١٠١.

(٢) في الأصل «صورة» والصواب ما أثبته.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة: (١٣٣/٢) عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر) وأخرجه أبو داود في كتاب الزكاة: (٢/ ١٠٨) والترمذي في كتاب الزكاة: (٢٣/٣) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والنسائي في كتاب الزكاة: (٥/ ٤١) وابن ماجة في كتاب الزكاة: (١/ ٥٨١).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة: (١٢١/٢) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً بلفظ: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة... الحديث). وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة: (٢/ ٦٧٤- ٦٧٥).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الحدود: (٨/ ١٧) عن عائشة رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ: (تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً) وأخرجه مسلم في كتاب الحدود: (٣/ ١٣١٢- ١٣١٣) عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: (لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً).

(٦) هذا القول ذكره الغزالي في المستصفى: (١٠٤/٣) وقال: هذا الذي اختاره القاضي والأصح عندنا تقديم الخاص وإن كان ملاذكر القاضي ممكناً، ولكن تقدير النسخ محتاج إلى الحكم بدخول الكافر تحت اللفظ =

س: النسخ أندر، والتخصيص أغلب.

ج: لا اعتبار للغلبة، واعتبر برضيعة اشتبهت بأجنبيات فعممت الحرمة وإن غلبت الأجنبيات.

س: الصحابة ما اعتقدت نسخ القرآن من أوله إلى آخره، وما من عام إلا وخصص غير قوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾[1] [الأنعام: ١٠١] وألفاظ نادرة.

ج: ولا جميع القرآن عام فإن قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] ونحوه ليس بعام ولا يحصى. وكما ليس المنسوخ كله ليس بعام كله، فضلاً عن العام المخصص. وما نقل عن صحابي لعله مذهبه. على أن النسخ ليس بنادر.

واختار بعضهم تقديم الخاص؛ فإن التخصيص غالب والنسخ فيه تقدير دخول وخروج، ولا يثبت بمجرد توهم. والصحابة كانوا يسارعون إلى تقديم الخاص دون بيان طلب التاريخ[2].

وهذا لا وجه له؛ أما الدخول والخروج ففي النص العام المنقطع عنه المتخصص يُدعى مثله، أو التناقض على ما سبق. وفعل الصحابة دون طلب التاريخ يمنع[3].

= ثم خروجه عنه، فهو إثبات وضع ورفع بالتوهم والقول بالتعارض بين العام والخاص مذهب أكثر الحنفية حيث قالوا: إن العام والمتأخر بنسخ الخاص المتقدم والخاص المتأخر ينسخ ما يقابله من العام انظر أصول الجصاص: (١/ ٣٨١) وكشف الأسرار: (٢٩١/١) والتوضيح على التنقيح: (١/ ٤١)، وهو رواية عن أحمد فانظر روضة الناظر: (٧٢٥-٧٢٦).

(١) وهذه الدعوى لا تصح ففي القرآن عمومات محفوظة كثيرة. وقد ناقش هذه الدعوى ابن تيمية في الفتاوى: (٦/ ٤٤١).

(٢) ينظر المستصفى: (١٠٥/٢)، وروضة الناظر: (٢/ ٧٣٠).

(٣) ليس من السهل إثبات دعوى الغزالي أن الصحابة كانوا يسارعون إلى العمل بالخاص وإن عارض العام دون بحث عن التاريخ.

ثم لعلهم استغنوا بقرائن ونحوها. ومنها المفهوم بالفحوى، لا تلقياً من اللفظ، بل إذا تعين في موضع يقطع به لدلالة الفعل وإلا فلا.

ومنها فعل الرسول ﷺ وإنما يكون دليلاً إذا أراد بيان الأحكام كقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي) وإلا فلا على ما سبق.

فنهيه عن الوصال، ثم وصاله لا يدل على رفع الحكم عن غيره.

وقد نهى عن استقبال القبلة في قضاء الحاجة. ثم رآه ابن عمر مستقبل بيت المقدس على سطح[1] وهذا لا يصلح بياناً؛ لأنه يلزم الإظهار عند أهل التواتر إن كلف بالعلم أو لعدل وعدلين[2] إن كلف بمجرد العمل. وتحريم الاستقبال كان[3] على ملأ، وفعله ذلك في الخلاء لم يقصد به الإظهار فيجوز تخصيصه. وإذا تعارضت الاحتمالات فلا يرتفع الحكم عن غيره بمجرد توهم.

ومنها تقرير رسول الله ﷺ بعض أمته على خلاف موجب عام وسكوته. ويحتمل نسخ أصل الحكم، أو النسخ في حق ذلك الشخص خاصة. أو تخصيص وصف وحال ووقت، أو تخصيص ذلك الشخص، قالوا والمستيقن حقه خاصة، ولكن لو كان من خاصيته لوجب عليه

---

(١) حديث النهي عن استقبال القبلة عند قضاء الحاجة متفق عليه من حديث أبي أيوب النصاري أخرجه البخاري في كتاب الوضوء: (١/ ٤٥) ومسلم في كتاب الطهارة: (١/ ٢٢٤) ولفظ البخاري: (إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا) ولفظ مسلم: (إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط. ولكن شرقوا أو غربوا).

وأما حديث ابن عمر أنه رأى النبي ﷺ يقضي حاجته مستقبل بيت المقدس مستدبراً الكعبة فهو كذلك. أخرجه البخاري في كتاب الوضوء: (١/ ٤٦) وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة: (١/٢٢٥).

(٢) كذا في الأصل ولعل صوابه: (أو عدلين) ويكون المعنى أنه إن أريد بالحكم العمل فيكفي أن يعلم به عدل واحد في قول وفي قول لا بد من عدلين وهو قول الجبائي ومن وافقه. وقاسوه على الشهادة.

(٣) في الأصل (كما) وهو خطأ من الناسخ.

أن يبين اختصاصه بعد أن عرف أمته أن: «حكمي على الواحد حكمي[١] على الجماعة»[٢] أو لفرض فرضوه.

ومما يتوهم صالحاً للتخصيص عادة المخاطبين، كما إذا نهى طائفة عن الطعام مثلاً، وكان لها[٣] معتادات لا يقتصر عليها، لأن الحجة في لفظه، ولم ينشئ ألفاظه على عادات الناس، بخلاف عرف الناس بعضهم مع بعض، كطالب ماء على مائدة ليشرب فيعرف أنه غير طالب المالح.

ومنها قول الصحابي عند من يراه حجة يخصص به.

[تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد][٤]

ومما يذكر ها هنا الخبر الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن.

اتفقوا على جواز التعبد فيه بتقديم أيهما كان. واختلفوا في الواقع؛ فمن مقدم للخبر، وآخر للعموم، ومن متوقف حاكم بالتقابل.

ومنهم من حكم بأن العام إن خص بقاطع فيجوز تخصيصه بعده بالآحاد لأنه ضعف وصار مجازاً. وهو مذهب عيسى بن أبان[٥].

---

(١) نهاية ق ١٠٢.

(٢) هذا الحديث بهذا اللفظ لا أصل له كما قال العراقي وأنكره المزي والذهبي وقال الزركشي فيه: لا يعرف. كشف الخفاء: (١/ ٤٣٦- ٤٣٧) والأسرار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة (١٨٨) وقال الشوكاني في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة (١٨٨) وقال الشوكاني في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة (ص٢٠٠): وقد ذكره أهل الأصول في كتبهم الأصولية، واستدلوا به وأخطأوا، وجاء في معنى هذا الحديث ما أخرجه الترمذي في كتاب السير: (٤/ ١٥١- ١٥٢) عن أميمة بنت رقيقة ﵂ مرفوعاً: (إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٣) في الأصل (لهما) وهو سهو الناسخ.

(٤) انظر البرهان: (١/ ٤٢٦- ٤٢٨) وأصول السرخسي: (١/ ١٣٣) والمستصفى: (٢/١١٤- ١٢٢).

(٥) هذا القول نسبه السرخسي إلى أكثر مشايخهم: أصول السرخسي: (١٣٣/١) ونسبه الغزالي إلى عيسى ابن أبان المستصفى: (١١٥/٢).

ولمرجحي العموم: أن الخبر مظنون وعموم الكتاب مقطوع به.

أجيب بوجوه منها:

أن دخول محل الخصوص مظنون ظناً ضعيفاً مستنداً إلى صيغة العموم وقد أنكره الواقفية والمخصصة فكيف تأتى القطع؟.

وهذا فاسد؛ فإن إنكار المنكر قاطعاً لا يخرجه عن كونه متيقناً.

ومنها: أنه لو تيقن لكذب الراوي قطعاً وليس كذا بل صدقه ممكن.

س: لو قصد النسخ فصدقه ممكن أيضاً[1].

ج: لا جرم لا نعلل بكون الآية مقطوعاً بها، فإن احتمال النسخ يبطل القطع، بل إجماع الأمة منع نسخ القرآن بالآحاد.

وهذا على ما قالوا، وإذا فهمت ما سبق سويت[2].

ومنها: براءة الذمة يقينية قبل الورود ثم ترفع بخبر الواحد فالعموم أولى.

وهذه أيضاً تنهدم بإلزام النسخ والتسوية المبنية على ما سبق.

وفروقهم بين النسخ والتخصيص سنذكرها.

ومنها أن وجوب العمل بالخبر الواحد مقطوع به، كتحليل البضع بقول عدلين، مع أنا لانقطع بصدقهما.

س: إنما يجب العمل بخبر لا يقابله عموم.

ج: إنما يجب العمل بعموم لايقابله خبر. فهذا على نحو ما سبق.

---

(١) يعني لا تجيزون النسخ به؟.

(٢) أي هذا الجواب هو جوابهم. ولكن إذا فهمت ما سبق من كون النسخ كالتخصيص سويت بينهما.

س: لو كان بياناً للعموم لوجب إلقاؤه إلى عدد التواتر.

ج: فلعله ألقي وانقطع عدد التواتر دون الوصول إلينا.

وثانياً: أنه لا يجب عليه الإلقاء إذا كلف بمجرد العمل.

وإذا ضبطت ما سبق استغنيت عن هذه المباحثة كلها.

واحتج مرجحو الخبر: أن الصحابة ذهبت إليه إذ روى أبو هريرة ﷺ: (أن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها)[1] وخصص به قوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ [النساء: ٢٤] وكذا تحويل[2] أهل قباء إلى الكعبة بقول واحد.

ورد عليهم: بتأييد ما نقلوا بقرائن ما نقلت إلينا.

وأما المتوقفون، ومنهم القاضي: احتجوا بأن العموم وحده مقطوع الأصل مظنون الشمول، والخبر وحده مظنون الأصل مقطوع الشمول، وهما متقابلان فيتساقطان.

واختار بعض المتأخرين تقديم الخبر، لأن النفس تتوطن إلى قول العدل.

وكلام من يدعي احتمال العموم قوي واقع، وكلام من ينكر خبر الواحد ضعيف.

وإذا اعتبرت ما سبق[3] ضعف هذا. وإن جوز التخصيص غير ناسخ فكلام القاضي أقوى. أعني التوقف[4]. إلا أنك بما أسلفنا كفيت المؤنة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب النكاح: (٦/ ١٢٨)، ومسلم في صحيحه كتاب النكاح: (٢/ ١٠٢٨).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (تحول).

(٣) نهاية ق١٠٣ ويريد بما سبق أدلة المخالفين ممن رجح الخبر أو توقف.

(٤) أي: إن جوز التخصيص من لا يرى النسخ فكلام القاضي أقوى وهو التوقف.

[التخصيص بالقياس][1]

واختلف الذين اعتبروا القياس والعموم كلاً على انفراده في أن قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر أيهما يقدم؟

فذهب مالك وأبو حنيفة والشافعي وأبو الحسن الأشعري إلى تقديم القياس.

وذهب الجبائي وطائفة من المتكلمين إلى تقديم العموم.

وقال قوم يقدم على العموم جلي القياس دون خفيه.

وفرق عيسى بن أبان كعادته بين عام مكسور السورة[2] بالتخصيص بقاطع، وعام لم يدخله التخصيص أصلاً[3].

وذهب القاضي الباقلاني في عصبة إلى التوقف[4].

احتج مرجحو القياس بأن العموم محل الخصوص ونحوه[5]. بخلاف القياس.

دفعوا بأن الاحتمالات في القياس أكثر من وجوه الغلط[6].

أخرى لهم: أن تخصيص العموم بالقياس يجمع بين القياس والكتاب فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما.

---

(١) انظر المسألة في أصول السرخسي: (١/ ٣٣)، والبرهان: (١/ ٤٢٨- ٤٢٩) والمستصفى: (٢/ ١٢٢- ١٣٦).

(٢) السورة: بفتح السين: قوة الأثر، ومنه سورة الخمرة أي حدتها. وسورة السلطان: سطوته واعتداؤه وسورة المجد: أثره وعلامته وارتفاعه. ويضم السين: المنزلة والرفعة ومنه قول النابغة: «ألم تر أن الله أعطاك سورة» أي أعطاك رفعة وشرفاً ومنزلة وكلا المعنيين يناسب السياق. انظر اللسان: (٤/ ١٨٤) مادة (سور).

(٣) انظر مذهب عيسى بن أبان وجمهور الحنفية في كشف الأسرار عن أصول البزدوي: (١/ ٩٤)، وأصول الجصاص: (١/ ٢١٢).

(٤) انظر الإحكام للآمدي: (٢/ ١٥٩).

(٥) أي كثيراً ما يدخله الخصوص والمجاز والغلط.

(٦) أي من وجوه الغلط في العموم.

رد عليهم: أن القدر الذي عليه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع اقتضاء العموم وتجريد اعتبار القياس.

واحتج مرجحو العام أولاً: بأن القياس فرع، والعام أصل فكيف يقدم فرع الشيء عليه؟

دفعوا بأنه فرع نص آخر غير ما قدم عليه. ثم ينفسخ بخبر الواحد؛ فإنه فرع ثبت بأصل من كتاب وسنة.

س: خبر الواحد ثبت بإجماع.

ج: فكذا القياس. وهذا إنما يتوجه على من قدم الخبر الواحد.

أخرى لهم: أنه طلب بالقياس حكم غير منطوق، لا حكم منطوق.

رد عليهم أنه ليس بمنطوق به لتعيين ذاته بل للدخولِ تحت عام، وهو مظنون. والدليل عليه جواز التخصيص بالعقل.

أخرى لهم: حكاية معاذ وتأخيره الرأي.

أجيبوا بأن الكلام في كونه متعين الذات بالكلام وليس[1]، بل هو مظنون. وهذا إنما يتوجه على من يقول بالتخصيص بعض التوجه. أما من لم يجوز صدقهما معاً دون اعتبار نسخ فيعلم أن المستغرقة أتت على الآحاد بالفعل من حيث هي آحاد، وإن كانت الخصوصيات من الأشخاص المتعينة فيها بالقوة.

والذين قدموا الجلي وفسروه[2] بقياس العلة والخفي بالشبه، ومثل بعضهم الجلي بقوله ﷺ: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)[3]، وتعليل ذلك بما يدهش العقل فألحق به الجائع والحاقن.

---

(١) أي وليس كذلك. وهذا من تعبيرات المصنف التي يقصد بها الاختصار.

(٢) كذا في الأصل والظاهر أن واو العطف زيدت سهواً.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام عن أبي بكر ﷺ مرفوعاً (٨/ ١٠٨- ١٠٩) وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية (٣/ ١٣٤٢- ١٣٤٣).

وأما الواقفية قالت: إذا لم تثبت طرائق المرجحين، وكل واحد منهما دليل عند الانفراد ولا ترجيح[1] جازم، لأنه إما بضرورة أو نظر إن كان عقلياً، أو متوتراً أو آحاداً[2] إن كان نقلياً، ولم يتحقق فلا يرجح.

س: هو مخالفة للإجماع، لأن الأمة مجمعة على تقديم أحدهما.

ج: منع الإجماع هاهنا، فكل منهم رأى ترجح جانبه. ومن لم يقطع ببطلان مذهب المخالف كيف يحكم بخطئه.

وإذا نزل النازل إلى اعتبار تخصيص العام باقياً معتبراً فنجد التوقف أقوى إلى أن ينضم مرجح للمجتهد أما في نفسها[3] فيصعب حكم جازم، لأن أرباب العموم ضيعوا مواقع قولهم بالنزول[4]. ونسبة قياس الكتاب إلى الكتاب كنسبة قياس المتواتر إليه وقياس الواحد إليه. وقياس الخبر الواحد إذا عارض عموم القرآن فلا شك في تقديم العموم عند من قدمه على نفس الخبر[5]. ولا يستبعد أن يكون على قاعدة الآخرين أيضاً كذا لبعده وضعفه.

وهذه كلها مباحث ظنية.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «فلا ترجيح».

(٢) في الأصل (وآحاداً) بالواو والصواب ما أثبته كما يدل عليه السياق. ونصب (متواتراً) على تقدير (يكون) واسمها كقول الشاعر: قد قيل ما قيل إن صدقاً وإن كذباً.

(٣) نهاية ق١٠٤ والضمير يرجع إلى المسألة.

(٤) أي بترك العام للمخصصات من الكتاب أو السنة.

(٥) أي لا شك في تقديم العموم على القياس عند من قدم العموم على خبر الواحد لأن خبر الواحد أقوى من القياس فإذا لم يخصص عموم القرآن بخبر الواحد لم يخصص بالقياس من باب أولى.

[تعارض العمومين][١]

ومما يذكر ها هنا تعارض العمومين وكل واحد منهما أعم من وجه.

مثاله: قوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[٢] فإنه يعم النساء مع قوله ﷺ: (نهيت عن قتل النساء)[٣].

فالذين قدموا الخاص على العام لأنه بيان للعام اعترفوا بالتدافع ها هنا ما لم يظهر ترجيح، كما ظهر في قوله تعالى: ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ [النساء: ٣] فإنه يحل الجمع بين الأختين بجهة عموم، وقوله تعالى: ﴿ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ ﴾ [النساء: ٢٣] فإنه شمل ملك النكاح واليمين فإن قوله: ﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ﴾ خصص بالمشركة والمستبرأة والمجوسية، وأخت الرضاع[٤]، بخلاف آية الجمع فإنها ما خصصت، والمتبرىء عن التخصيص أقوى من المستوهن بالتخصيصات.

س: هل يجوز أن تتعارض عمومات دون ترجيح؟

ج: منعه قوم[٥] لإفضائه إلى الشبهة والتهمة، وهو منفر عن الطاعة والاتباع.

---

(١) انظر المستصفى: (٢/ ١٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد: (٤/ ٢١) عن ابن عباس مرفوعاً وفي كتاب إستابة المرتدين: (٨/ ٥٠) وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود: (٤/ ٥٩) وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه أبوداود في كتاب الحدود: (٤/ ١٢٦)، والنسائي في كتاب تحريم الدم: (٧/ ١٠٤) وابن ماجه في كتاب الحدود: (٢/ ٨٤٨).

(٣) حديث النهي عن قتل النساء أخرجه البخاري في صحيحه: (٤/ ٢١) كتاب الجهاد والسير عن ابن عمر بلفظ: (نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان). وأخرجه مسلم أيضاً في صحيحه: (٣/ ١٣٦٤) كتاب الجهاد والسير.

(٤) يعني فهؤلاء الأربع غير داخلات في العموم باتفاق فيكون العموم مخصوصاً.

(٥) ينسب القول بمنعه إلى الكرخي والإمام أحمد وهو قول أكثر الحنابلة وجماعة من الشافعية وغيرهم وانظر الأقوال وأدلتها في التمهيد لأبي الخطاب: (٤/ ٣٤٩) وما يليها، والإحكام للآمدي: (٤/ ١٧١) وما يليها.

رد عليهم بأنه يجوز أن يبين للقرن[1] الأول ويندرس عنا ابتلاء ومحنة لنا ولا نكلف إلا بما بلغنا.

وأما التهمة بالباطل فقد وقعت للكفار كما قال سبحانه: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل: ١٠١] وما دل مثله على استحالة النسخ.

[الحكم بالعام قبل البحث عن المخصص][2]

ومما يذكر هنا أن المجتهد ليس له أن يحكم بالعموم ما لم يتصفح عن الأدلة المخصصة لأن العموم على طريقتهم إنما يستتب الحكم به بشرط عدم المخصص، فيلزمه البحث كما يلزمه عن الفوارق. وإنما الكلام أن البحث إلى متى يتوجه؟ فإن احتمال الشذوذ لا ينصرم أصلاً عند حد.

فقال قوم ومنهم القاضي: إنه لا بد من القطع بانتفاء الأدلة حتى يصح الحكم لأن الجزم[3] من غير قاطع جهل، محتجاً بأنه إذا بحث في قتل المسلم بالذمي عن مخصصات

---

(١) في الأصل «للفرق» مع سقوط الإعجام وهو تصحيف للفظ: «القرن»

(٢) هذه المسألة وقع فيها خلاف بين العلماء ووقع لبعضهم توهم الإجماع حتى نقلوا اجماعين متضادين فنقل بعضهم الإجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ونقل بعضهم الإجماع على العمل بالعام في حياة النبي ﷺ من غير بحث عن المخصص.

وأهم الأقوال في المسألة خمسة أقوال:

١- وجوب العمل قبل البحث. ٢- عدم جوازه.

٣- جوازه لمن سمعه من النبي ﷺ. ٤- جوازه لمن في عهد النبي ﷺ.

٥- جوازه لمن سمعه من النبي ﷺ على سبيل التعليم.

وقد أطلت البحث في هذه المسألة في رسالة الماجستير بعنوان دلالة العام وأثر الخلاف فيها. (١٨٧- ٢١١).

وانظر المستصفى: (٢/ ١٥٧- ١٦٤)، والعدة: (٢/ ٥٢٥- ٥٣٢)، والبرهان: (١/ ٤٠٦- ٤٠٨).

(٣) في الأصل «الحرم» بدون إعجام وهو تصحيف من الناسخ أو ذهبت النقط لطول الوقت.

كقوله ﷺ: (ألا لا يقتل مؤمن بكافر) -وهذه المسألة طال فيها مباحثات الفقهاء- فيمتنع عادة أن يشذ عن جميعهم مدرك.

واستوهن هذا بما يتضمن الحجر على الصحابي عن الاجتهاد والتابعين الذين لم يسبقوا بخوض هذه الكثرة ولا شك في علمهم مع تجويز التخصيص مثل تجويز النسخ.

وثانياً: أنه لا يسلم أن بعد خوض كثرة يحصل له اليقين، ومن أين له تلقي الآحاد وربما وجد من[1] لم يثبت في كتاب؟.

ومما احتج به القاضي أنه لا يستبعد للمجتهد أم يدعي اليقين عند اليأس بعد البحث فيقول: لو كان الحكم خاصاً لنصب الله عليه دليلاً. وهو من الطراز الأول.

فليس عليه إلا البحث والحكم عند غلبة الظن بانتفاء المخصص[2].

القول في ترجيحات تجري في القياس[3]

إنما نذكر من هذا بحثاً، ونحذف ما هو غث جداً، ونرتب أنموذجاً يتمكن الذكي من استخراج نحوها، فإنه يكفيه الترجيح بأقل ما يحرك ظناً.

مما يرجح به قياس على قياس: أن يكون أصل أحدهما محتملاً للنسخ بالاتفاق، أو عند بعضهم قد نسخ، فلم يسلم عن الخلاف، والآخر قد سلم عن احتمال النسخ فيتقدم[4].

أو تكون العلة في أحدهما منتزعة عن أصل ضروري في الشرع، والأخرى عن نظري. فإن جاحد الضروري يكفر دون جاحد النظري[5]. والأصلان وإن كانا معلومين تكون العلة فيهما مظنونة، إذ لا تعارض في اليقينيات.

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه «ما».

(٢) نهاية ق ١٠٥.

(٣) ينظر البرهان: (٢/ ١٢٠٢- ١٢٩٢) وقد أطال في ذلك وتكلم عن الترجيح بين الأقيسة وبين العلل، والمستصفى: (٢/ ٣٩٩).

(٤) كذا رسم في الأصل والأولى أن يقول «فيقدم».

(٥) في الأصل «دون ما للنظري» وهو تحريف ظاهر قلبت فيه الجيم ميماً وسقطت الحاء والدال المهملتين =

أو يكون أحد الأصلين ثابتاً بخبر الواحد.

وبالجملة إذا كان حكم أحد الأصلين ثابتاً بنص يترجح على نص ثبت به الآخر بوجه من الرجيحات التي سبقت في النصوص، يترجح قياسه على قياس الآخر.

ومما يرجح به أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوفاً ظاهراً، والآخر وإن كان يفيد[1] ثبوت الحكم لا يكون دليله مثبتاً[2] فيقدم ظاهر العلة إذا كان قوياً على الخفي إذ لم تظهر مرتبته. ويقدم ما اتفق القائسون على تعليله على ما اختلفوا فيه، على ما زعم بعضهم.

وزعم بعضهم أن الأصل الذي حكمه مغير للنفي الأصلي يقدم على المقرر له؛ فإن المغير حكم شرعي محض.

ورجح بعضهم المقرر للنفي الأصلي يقدم على المغير، لتوارد الدليلين، وللتيسير فيه.

ومما أورد أن يكون إحدى العلتين ثبتت بنص قاطع. وقد زيفه بعضهم بأنه يفيد العلم فلا تتحقق معارضة الظن له.

وهذا لا معنى له، فليس إذا كانت العلة منصوصة يكون تحققها في محل النزاع بيناً.

ومنها أن تكون إحدى العلتين[3] معضدة بقول الصحابي المنتشر مع سكوت الباقين.

وقال من تصرَّفَ[4] فيه بأنه يصح إذا لم يعتبر ذلك إجماعاً، فأما من اعتبر[5] فيثبت يقيناً، فبطل الترجيح إذ لا يجري ذلك بين متيقن ومظنون.

=واقترنت الألف باللام. والعبارة مأخوذة من المستصفى (٢/ ٣٩٩) وهي فيه كما أثبتها.

(١) من الأصل «متفق» وهو تحريف ظاهر ولو كان اسماً لنصب على أنه خبر كان.

(٢) كذا في الأصل ولعل صوابه «مبيناً» ليقابل ما كان دليله مكشوفاً ظاهراً.

(٣) في الأصل «أن يكون أحد العلتين» وهو تحريف من الناسخ.

(٤) هكذا ضبطها الناسخ بالتشديد وفتح الفاء ولعله يعني الغزالي. وقوله تصرف فيه: يعني اجتهد في هذا الموضوع وأظهر رأيه. والله أعلم.

(٥) أي: اعتبر ذلك إجماعاً.

وهو فاسد، فإن الكلام في القياس، ولا كل ما تيقن علته تيقن تحقيقها في فرعه[١].

ومنها: أن يستظهر بقول صحابي، فقد قال قوم: إنه حجة، فإن لم يكن فلا أقل من الترجيح، إذ هو أولى بفهم مقاصد الشرع منا مع احتمال أن يكون قوله عن نص.

وزعم قوم أن المنعكسة[٢] أولى من غيرها، لأن دوران الحكم معها يدل على ارتباط[٣].

وقال قوم: إن ذات وصف أو الأقل تركيباً أولى من الأكثر تركيباً، لأن الحكم الثابت بالأبسط أكثر مخالفة للنفي الأصلي[٤].

وآخرون رجحوا ذات وصفين، لأن الشريعة حنيفية سمحة ليبقى الأكثر على النفي الأصلي.

والعلة التي شهد لها أصلان رجحها قوم على ذات أصل واحد؛ لأن كثرة الشهادات تثير ظناً غالباً كما رجحوا[٥] الخبر بكثرة الرواة.

وآخرون منعوا[٦].

مثاله: الربا إذا علل بالطعم يشهد له الملح. وإن علل بالقوت لم يشهد له.

ورجع قوم المقررة للعموم على المخصصة.

وآخرون -رجحوا المخصصة، فإن المقررة ما أفادت مزيداً على ما تلقينا من العموم، بخلاف المخصصة. وهذا مما يتأمل مما سبق. والمخصصة خالفت دليلاً ومقررة العموم ما خالفت، فالمخصصة أضعف.

---

(١) أي أنه قد يتيقن أن العلة كذا ولكن لا يتيقن أنها موجودة في الفرع، فيكون مظنوناً من هذه الجهة، فلا يكون التعارض بين متيقن ومظنون بل بين مظنونين.

(٢) أي العلة المنعكسة: وهي التي ينعدم الحكم لعدمها انظر شفاء الغليل: (٢٦٦).

(٣) انظر البرهان: (١٢٦٠)، وأصول السرخسي: (٢/ ٢٦١).

(٤) انظر المستصفى: (٢/ ٤٠٢)، والمحصول: (٢/ ٢/ ٥٩٨).

(٥) نهاية ق ١٠٦.

(٦) انظر البرهان: (١٢٧٨- ١٢٨٠) وهو اختار التفريق بين أن يتعدد المعنى أولاً، فإن تعدد المعنى الجامع صح الترجيح وإلا فلا.

والذي مشابهة فرعه بأصله أثمرت[1] من القياسات رجحه قوم على ما تلك فيه أنقص.

وكذلك المردود إلى جنسه كالصوم إلى الصوم والفرض إلى الفرض.

ومنع الترجيح قوم؛ أما في الأول فبناء على أنه إذا وقع الاقتصار على الوصف الذي ارتبط به الحكم ولم يعتبر الاشتباه في الزايد موجباً فلا عبرة ولا ترجح. وإن أخذ مجرد التشبيه من غير اقتصار النظر على المؤثر موجباً للحكم فغاية ما في الباب أن يوجد كل وصف مما به المشابهة علة بنفسه، ولا تترجح علتان متضامتان على واحدة ترجحاً بيناً، فإنه لا كل انضمام يفيد قوة كما أن الثابت بالنصين والإجماع لا يزيد ترجحاً على الثابت بأحدهما.

والمفيدة لحكم[2] وزائد كالجلد والتغريب رجحها قوم على مفيدة حكم فقط كالجلد.

وآخرون منعوا.

ومما رجح باعتباره مماثلة حكم الفرع والأصل كما يرجح الشفعوي في جنين الأمة قياسه على قياس الحنفي لما سوى بين الذكر والأنثى فيها كما في الأصل وهو الحرة.

وأبو حنيفة أوجب في الأنثى من الأمة عشر قيمتها، وفي الذكر نصف عشر قيمتها، ولم يوجد هذا التفاوت في الأصل.

ورجح بعضهم الأخف حكماً، لأن الشريعة سمحة سهلة.

وآخرون رجحوا الأثقل لأن الكلف من شأنها الثقل ويزداد ثوابها.

ورجح قوم الأشد مناسبة على أنقصها.

ورجح قوم العلة الضرورية الوجود على نظريته. وإن كان عليتها بالنظر، والمركبة[3] من ضرب الضروريات على المركبة منها ومن النظرية، فإن من أوصاف العلة ما يتيقن ككون الخمر مسكراً، ومنها ما يظن كنجاسة الكلب في علية منع البيع.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «أكثر» أو «كثرت» كما يدل السياق الآتي.

(٢) في الأصل «بحكم» وهو خطأ من الناسخ ويؤيد ما أثبته ما في المستصفى: (٢/ ٤٠٤).

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «فالمركبة».

وعديمة المخالفة لدليل من ظاهر نص أو غيره من سبب ظاهر أو نحوه أقوى من المخالفة له.

ورجح قوم المتعدية على القاصرة؛ لأنها أكثر فائدة.

واستضعف هذا كثير؛ لأن كثرة الفروع لا تتبين به قوة العلة. قالوا: بل ينقدح أن يقال القاصرة أولى لأنها أوفق للنص. وقد يتأتى أن يقدر ترجح القاصرة بوجوه أخرى منها:

اشتمالها على العلة قطعاً إذ هي نفس العلة.

ومنها: أمنها من خطر الأغاليط في طرفي الترجيح والتحقيق.

ومنها أن القاصرات أغلب إذا رجحوا الأشياء بالغلبة، فإن الأنواع أكثر من أجناسها بالضرورة فيلزم أن تكون خواصها أكثر من خواص الأجناس، فتعلل بالفصول والأنواع، وهي قاصرات، فالقاصرات أكثر.

ومنها أنهم رجحوا[1] بكثرة الاحتمالات، ممكن[2] أن تكون الخصوصية وحدها علة فيمتنع الإلحاق، أو مجموع الخصوصية مع الجهات العامة، وأحدهما أقرب من الاحتمال الواحد، وهو اعتبار الجهات العامة[3].

ومنها أن القاصرات فيها تكثير المشروعية بنصب الأسباب والأحكام، فإن نصب الأسباب أيضاً أمور شرعية.

ومنها: أنه تكثير للحكم والفوائد إذ الفوائد المتكثرة أولى من فائدة واحدة.

ومنها: أن فيها تقليل الآراء وتكثير النصوص فيكون إنزال الشارع نصها.

---

(١) نهاية ق١٠٧.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «فيمكن» أو سبقها بالواو «وممكن».

(٣) يريد أن احتمال بطلان المتعدية أكثر من احتمال بطلان القاصرة والمتعدية تبطل إذا كان المعتبر الخصوصية وحدها أو كان المعتبر الخصوصية مع الصفات العامة في حين أن القاصرة لا تبطل إلا إذا كان المعتبر الصفات العامة.

ومنها: أن القاصرة الأمن فيها عن التوهين -لطروّ الموانع في الجزئيات وتخلف الحكم فيها- أتم فإن المتعدية عرضة التخلف بالموانع وانتفاء الشرائط.

ومنها أن المتعدية إذ اختلت أو شك فيها اضطربت أحكام كثيرة، والقاصرة إن اضطربت يختل بها حكم واحد، وإذا شك في نسخ المتعدية يقع الشك في أحكام كثيرة بخلاف القاصرة.

ومنها: أن المتعدية[1] سهلة الضبط يستقل به العامي والقاصرات تكثر فيتبين بها قدر الحفظ، والعلماء، ويتضاعف ثوابهم أيضاً.

ومنها :أن القاصرة تطرد في التعبدات المحضة حيث يقصر عنها القياس وفي مواقع المناسبة، بخلاف المتعدية.

ومنها:أن القاصرة إذا خالفت أصلاً أو عموماً تقل فيها المخالفة، والمتعدية تكثر فيها، فلهذا أكثر من رجح المتعدية اعترف بأن القاصرة عند مخالفة دليل أرجح.

ومنها:أن المتعدية ينضم فيها احتمالات من احتمال عدم عليتها، واحتمال عدم اطرادها واحتمال المعوقات المختلفة للحكم في مواقع الاستمداد، واحتمال مصادمتها للنفي الأصلي حيث يكون حقاً، والقاصرة لا يوجد فيها كل هذه.

س: لو أخطأ قصور القاصرة يكون رفعاً لأحكام كثيرة شرعية.

ج: لو أخطأ تعدي المتعدية يكون وضع أحكام غير مشروعة أصلاً، على أنه لا يلزم من القصر رفع أحكام كثيرة ولا يحيلها[2] من علة، لجواز الثبوت بعلل أخرى، إذ يجوز تعدد علل حكم نوعي. ونحن إذا لم نجد علة لانكلف بل تبقى معنا البراءة الأصلية، بخلاف ما لو

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «القاصرة» لأن المصنف بصدد ترجيح القاصرة وسهولة ضبطها ظاهرة بخلاف المتعدية فلا يدركها العامي.

(٢) كذا في الأصل مع سقوط الإعجام ولعل صوابها «يخليها».

وضعنا أحكام شرعية فقد خالفنا هذا النفي الأصلي. فهذا في ترجيح القاصرة وجه آخر، أي اعتبار الخطأ في الوضع والرفع.

س: في ترجيح القاصرة حسم باب القياس.

ج: كلامنا عند التساوي في سائر الوجوه فيجوز أن تترجح المتعدية بما يدل على صحة قياسها، وبأمور أخرى، لا باعتبار عموم التعدية فقط، فيترجح وتحقق[١] القياس. وغرضنا من ترجيح القاصرة ليعلم أن اعتمادهم في المواضع على قولهم المتعدية أولى لا حاصل فيه. هذا ما أردنا ها هنا[٢].

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «ويتحقق» أو تكون العبارة «فتترجح وتحقق القياس».

(٢) هذه الوجوه التي ذكرها المصنف في ترجيح القاصرة على المتعدية مما زاده المصنف على المستصفى واكتفى الغزالي بقوله «بل ينقدح أن يقال القاصرة أوفق للنص فهي أولى» (٢/ ٤٠٤).

الفصل الرابع

في بقية أصول وموهومات أصول ونظر في الاجتهاد

[الاستصحاب](١)

اعلم أن المأخوذات أصولاً الاستصحاب، وقد دل العقل على براءة الذمة ونفي الحرج. وما استروح إليه زاعموا الحظر قبل ورد الشرع يبين إبطاله، فصوم شوال وانتفاء وجوب السادسة من الصلوات(٢) بقي على البراءة الأصلية.

س: بعد ورود الشرع لا يعلم انتفاء السمع، وعدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه فلا يحتج به.

ج: من الأشياء ما نعلم عدم وجوب وحظر فيه كصوم الشهر الثاني والزائدة على الخمسة(٣) فليس أنا لا نعلم وجوبها، بل نعلم لا وجوبها.

ومنها ما يظن انتفاء السمع فيحكم بانتفاء الحكم ظناً. ومبنى الظن استفراغ مجهود في الطلب والبحث حتى يحصل الظن بالعدم.

س: يجوز أن يكون حكم ولا دليل عليه.

ج: فيكون تكليفاً بالمحال، فإنه تكليف دون أن يظن أو يعلم أنه مكلف فكيف يتمهد له المكلف؟

ثم الذي لم يبلغنا ليس دليلاً في حقنا.

---

(١) الاستصحاب: عرفه القاضي بالتقسيم والمثال حيث قسمه قسمين ومثل لكل منهما.

وعرفه الغزالي بأنه التمسك بدليل عقلي أو شرعي وعرفه البخاري الحنفي بأنه الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول وهذا أفضل التعريفات. انظر: العدة: (١/ ٧٢- ٧٣)، والمستصفى: (١/ ٢٢٣)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي: (٣/ ٣٧٧).

(٢) نهاية ق ١٠٨.

(٣) لعله أنث العدد بناء على أن المعدود الفروض الخمسة.

س: فاشترك العامي والمجتهد فكل ما لا يطلع على دليله فلا يلزمه حكمه.

ج: فرق بين طلبتهما كما بين طلبي محسوس لمن أوتي حاسته ولمن لم يؤت، فليس ثانيهما[1] عن الوجدان بالسواء.

والاستصحاب يقال على وجوه منها ما سبق، ومنها: استصحاب نص أو عموم إلى أن يزاد نسخ أو تخصيص.

ومنها: ما لم يعتبر كاستصحاب الإجماع في موقع الخلاف[2].

وقد اعتبره قوم[3] كوجدان[4] الماء في أثناء الصلاة. فقالوا: الإجماع منعقد على صحة الصلاة قبل الوجدان، فإذا وجد مضى في صلاته، ورؤية الماء هو كهبوب هابة أو كصفير صافر. وقد طولوا بفاسدات.

والملخص أن قال[5] لهم هل وقع الإجماع على صحته بعد الرؤية أو تستدل [ببقاء][6] الإجماع. أو تدعي أنها شيء واحد؟ أو يلزم من الإجماع على شيء نفسه أن يكون شيء آخر مجمعاً عليه؟

الأول ممنوع، الثاني استدلال، الثالث ممتنع، فإن الشيئين لا يصيران واحداً، والرابع لا يلزم.

---

(١) كذا رسمها في الأصل ولم يعجم وأقرب الاحتمالات ما أثبته وهو من الثني أي المنع. ويحتمل أن يكون «تأبيهما».

(٢) معناه أن يجمع العلماء على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه فيستدل من يرى بقاء الحكم باستصحاب الإجماع السابق. ومثاله ما ذكره المصنف انظر العدة: (ص٧٣)، والتمهيد للإسنوي: (٤٤٨).

(٣) نقل الاحتجاج به عن ابن حامد وابن شاقلا والصيرفي، وداود الظاهري. واختار الآمدي. انظر العدة: (١٣٦٥)، والتمهيد لأبي الخطاب: (٤/ ٢٥٦)، والتبصرة: (٥٢٦)، والإحكام للآمدي: (٤/ ١٣٦).

(٤) في الأصل «لوجدان».

(٥) كذا في الأصل والمناسب «يقال».

(٦) كلمة مطموسة في الأصل ولعلها «ببقاء» أو باستصحاب.

وليس هبوب الريح كحصول[١] الماء الذي اختلف بوجوده وعدمه اعتبار الصلاة وكل دليل يصادمه نفس الخلاف لا يثبت به محل الخلاف، والإجماع يصادمه نفس الخلاف، بخلاف العموم، فإن التخصيص يستدعي دليلاً ونفس الخلاف لا يصادمه، وكذا نحوه.

س: الإجماع يدفع الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف؟.

ج: مسلم أنه لا يرتفع بهذا التعاقب فأما عند التكافؤ التردي فممنوع ويندفع أصل تحققه بتحقق الخلاف[٢].

س: الصحة الإجماعية متيقنة والبطلان مشكوك واليقين لايرفع الشك.

ج: لا يبقى اليقين عند الشك، والقواعد القطعية من الأصول لايلحق تعبدات شرعية[٣].

ثم ينفسخ باشتباه رضيعة، أو ميتة بعشر أجنبيات، أو مذكيات، فإن الشك الطارئ ارتفع به ما كان متيقناً قبله، والصور الفرعية متعارضة.

س: الأصل البقاء أو يقول: الحكم في الدوام لا يحتاج إلى دليل.

ج: هذا تعليل البقاء، وعود إلى الاستدلال بنمط أخر، لا التعدية نفس الإجماع[٤]، والتعليل بالمنفي طريق في الاستدلال لا أنه[٥] بنفي الصحة لا ينفي نفس الإجماع.

---

(١) في الأصل «الحصول» وهو تصحيف.

(٢) مراده أنه لو جاء الخلاف بعد الإجماع فلا يعرفه أما في مسألتنا فلدخول محل الخلاف في الإجماع متردد محتمل ووجود الخلاف يمنع دخولها تحت الإجماع.

(٣) كذا في الأصل ولعل صحة العبارة (لا تلحق بتعبدات فرعية) كما توحي به عبارته في جواب السؤال الآتي في المسألة التالية.

(٤) كذا في الأصل ولعل صحة العبارة (بنفس الإجماع) أو (لا لتعدية نفس الإجماع).

(٥) كذا في الأصل ولعل صحة العبارة (لأنه).

[النافي هل يلزمه الدليل][1]

ومما اختلفوا فيه أن النافي[2] هل عليه دليل؟ والصحيح أن عليه ذلك، لأنه إن كان معتقداً[3] للنفي وليس بضروري فتعين كونه نظرياً. ولابد مما يفيد العلم به، فإذا ادعى النفي فله أن يذكر منشأ[4] علمه أو ظنه، وإن كان شاكاً أو مقلداً فذلك شيء أخر، إذ يستوي فيه النفي والإثبات.

وقال قوم ليس عليه ذلك محتجين بوجوه منها: أن المدعي عليه لا بينة عليه لأنه ناف اعتباراً بقوله ﷺ: (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر)[5].

وهو فاسد فإنه إلحاق القطعية بالتعبدات الفرعية.

س: شارك النافي في العقليات النافي في الشرعيات في مدار إسقاط البينة وهو العذر[6].

---

(١) انظر الخلاف في المسألة في العدة: (١٢٧٠-١٢٧٢)، والتبصرة: (٥٣٠)، وإحكام الفصول: (٧٠٠)، وأصول السرخسي: (١١٧/٢).

(٢) في الأصل (الثاني) وهو خطأ.

(٣) نهاية ق١٠٩.

(٤) في الأصل: «منشى».

(٥) أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام: (٦١٧/٣) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال في خطبته: (البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه) وقال: هذا حديث في إسناده مقال. ومحمد بن عبيدالله العرزمي يضعف فيالحديث من قبل حفظه، ضعفه ابن المبارك وغيره. وأخرجه البيهقي في سننه: (٢٥٢/١٠).
وروى معنى الحديث البخاري في كتاب الراهن: (١١٦/٣) وبوب بلفظ الحديث فقال: باب إذا اختلف الراهن والمرتهن فالبينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، ومسلم في كتاب الإيمان: (١٢٣/١-١٢٤).
وقد صحح الألباني هذا الحديث في إرواء الغليل: (٣٠٧/٨) وذكر طرقه وألفاظه في: (٢٦٤/٨-٢٦٧).

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب «التعذر» لأن مقصود المصنف تعذر إقامة البينة على النفي كما سيأتي.

ج: الأمور العقلية لها لزوم عامة أو غير عامة نستدل بانتفائها على انتفائها كقولنا لو كان الباري جسماً مركباً أو كان مشاراً[١] إليه لكان منقسماً أو غير ذلك بخلاف الشاهد فإنه يحتاج إلى لزوم النافي في جميع الأجزاء الزمانية ويتعذر عليه.

ثم النافي في الوقائع الجزئية لا يحتاج في علم نفسه بأنه ليس لزيد عليه شيء إلى دليل، بخلاف النافي العقلي، فإن له واسطة فكرية في غير موقع الضرورة، فلا إمكان للإلحاق.

ثم لا معنى لهذا البحث، فإنه لا يمكن الاعتقاد دون مرجح، وما كتب الله على إنسان أن يستدل في مسألة لو[٢] امتنع المثبت أيضاً عن الاستدلال لا يعاقب على تركه. وإذا استفسر الزاعم فيلوح فساد مستروحه[٣].

[قول الصحابي][٤]

ومن المأخوذات أصولاً مما يختلف فيه قول الصحابي.

فمن الناس من اعتبره حجة مطلقاً، ومنهم من اعتبره حجة فيما يخالف القياس لا غير وآخرون اقتصروا في الاعتبار على الأربعة وآخرون على الشيخين.

الأولون احتجوا بقوله ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) فقالوا: يلزم اتباعهم إذا تعبدنا به كاتباع الراوي.

---

(١) الإشارة إلى كون الله في السماء وردت عن النبي ﷺ في حجة الوداع ووردت في حالة الدعاء، ولا يلزم منها انقسام المشار إليه كما زعم.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «فلو».

(٣) في الأصل «مشروحه» وهو تحريف.

(٤) مرادهم بقول الصحابي: مذهبه الذي قاله أو فعله، ولم ينتشر بين الصحابة، ولم يعرف له مخالف. فأما إن انتشر بين الصحابة وسكتوا فهو المسمى بالإجماع السكوتي. وإن عرف له مخالف من الصحابة فليس بحجة، إذ ليس قول أحدهما بأولى من قول الآخر.

وانظر الخلاف في حجية قول الصحابي في المستصفى: (١/١٧١-٢٧٤)، وبذل النظر: (٥٧٤-٥٧٧)، وكتاب الصحابي وموقف العلماء من الاحتجاج بقوله للدكتور عبدالرحمن الدرويش ط١ مكتبة الرشد.

والمقتصرون على الأربعة[١] احتجوا بقوله ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)[٢].

والحاصرون فيهما[٣] بقوله ﷺ: (اقتدوا باللذين[٤] من بعدي)[٥].

وقد دفعوا. وخصومهم نزلوا الكل على اتباع العوام لفتاويهم وأخذ الشريعة وتلقي الأوامر والنواهي والمشاورات لاغير.

ثم الصحابي إن كان مصيره إلى ما صار للاستنباط فالحجة هو القياس لا قوله، ويشاركه فيه غيره، أو النص فالحجة هو، لا قوله.

وقد اشتهر عن الصحابة تفويضهم كثيراً من الوقائع كقول أنس: (سلوا مولانا الحسن فإنه حفظ ما نسينا)[٦] يعني به الحسن البصري، فإنه كان مولى الأنصار. ونحو ذلك كثير.

---

(١) أي: القائلون إن الحجة في قول الأربعة الخلفاء.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب العلم: (٤٤/٥) عن العرباض بن سارية مرفوعاً. وقال: حديث حسن صحيح وأخرجه أبوداود في كتاب السنة: (٢٠١/٤). وأخرجه ابن ماجه في المقدمة (١٥/١)، وأخرجه الإمام أحمد في المسند (١٢٦/٤). وأخرجه الحاكم في المستدرك كتاب العلم: (٩٥/١-٩٦).

وقال حديث صحيح ليس له علة. ووافقه الذهبي على ذلك. وصحح الألباني هذا الحديث في صحيح الجامع الصغير: (٣٤٦/٢).

(٣) أي: في أبي بكر وعمر.

(٤) في الأصل «بالذين» وهو خطأ من الناسخ.

(٥) أخرجه الترمذي في كتاب المناقب من حديث حذيفة بن اليمان ﷺ مرفوعاً: (٦٠٩/٥)، وقال الترمذي فيه: حديث حسن.

وأخرجه ابن ماجه في المقدمة: (٣٧/١) وأخرجه الإمام أحمد في مسنده: (٣٨٢/٥) وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير: (٣٧٢/١-٣٧٣).

(٦) أخرجه ابن سعد في الطبقات: (١٧٦/٧) في ترجمة الحسن البصري عن خالد بن رباح وفيه فقالوا: يا أبا حمزة نسألك وتقول: سلوا مولانا الحسن؟ فقال: (إنا سمعنا وسمع فحفظ ونسينا).

وذكره الحافظ ابن حجر في تهذيب التهذيب في ترجمة الحسن: (٢٦٤/٢) بلفظ (قال أنس بن مالك: سلوا الحسن فإنه حفظ ونسينا).

ثم كيف يتأتى الحصر في اثنين أو أربعة؟ فإنه يوجب حرمة الاجتهاد على الباقين ويجب الاقتصار على قولهم وليس كذا.

س: أليس عبد الرحمن بن عوف بايع[1] علياً على شريطة اتباع الشيخين؟

ج: أليس لم يلتزم به؟ ثم مواقع قواطع الأدلة لا يقدح فيها استرواح واحد فعسا[ه][2] اعتقد الخطأ.

والذين خصوا بما يخالف القياس زعموا أنه يتعين حمله على سماعه وهذا اعتراف بأن قوله نفسه ليس بحجة.

ثم يقال لهم: يجوز أن[3] يعتقد[4] غير القياس قياساً أو صار إلى قياس ضعيف.

واختلف قول الشافعي في تقليد الصحابي فقال في القديم: يقلد إن انتشر قوله ولم يخالف.

وقال في الجديد: إن العالم ليس له تقليد الصحابي كما لايقلد عالماً غيره وإن كان يجوز تقليد العامي للصحابي بل ولغيره من العلماء بل يجب[5].

ويجوز أن يترجح أحد طرفي النقيض على حجة الآخر بقول صحابي؛ لأنه يتأكد به ظن مجتهد ومنزل منزلة القرائن على ما سبق.

---

(١) في الأصل «تابع» وهو تصحيف.

(٢) زيادة الضمير لا بد منها لاستقامة العبارة.

(٣) نهاية ق ١١٠.

(٤) في الأصل «نعتقد» بالنون ولا يناسب المعطوف عليه إذ لم يقل «أو نصير» بل جاء بصيغة الماضي المسند للغائب.

(٥) ينظر المستصفى: (٢٧٤/١، ٢٧١)، وشرح اللمع: (٧٤٢/٢).

[الاستحسان والاستصلاح][١]

ومما اختلفوا فيه من الأصول الاستحسان والاستصلاح.

ونقل عن الشافعي: (أن من استحسن فقد شرع) وقد فسره بعضهم بأنه ما يستحسنه العالم بعقله.

وقد تمسك في اعتباره بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨] وهو ضعيف؛ لأنه مضاف إلى القول المسموع وهو المنزل الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم﴾ [الزمر: ٥٥].

ومن حجتهم قوله ﷺ: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)[٢].

---

(١) الاستحسان في الاصطلاح اختلف في تعريفه فعرفه بعضهم بأنه «القول بأقوى الدليلين» وعرفه بعضهم بأنه «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لدليل» فانظر إحكام الفصول: (٦٨٧)، وأصول السرخسي: (٢/ ٢٠٠) والمستصفى: (١/ ٢٧٤- ٢٨٣)، وبذل النظر: (٦٤٧- ٦٤٩) اختار أنه: «ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه».

والاستصلاح: هو العمل بالمصلحة المرسلة. والمصلحة المرسلة هي المصلحة التي لم يشهد لها من الشرع شاهد بالاعتبار ولا بالبطلان. وقد اختلف العلماء في حجيتها كما أشار المؤلف فيما بعد.

انظر المستصفى: (١/ ٢٨٤- ٣١٥)، وكتاب المصلحة ونجم الدين الطوفي للدكتور مصطفى زيد وضوابط المصلحة للدكتور محمّد سعيد البوطي.

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم يثبت رفعه إلى النبي ﷺ وإنما هو موقوف على ابن مسعود أخرجه أحمد في المسند: (١/ ٣٧٩) والحاكم في المستدرك في كتاب معرفة الصحابة: (٣/ ٧٨- ٧٩) ثم قال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي على صحة سنده موقوفاً.

وقال الزيلعي في نصب الراية: (٤/ ١٣٣): «قلت غريب مرفوعاً ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود وله طرق» ثم ذكرها.

وقال السخاوي في المقاصد الحسنة: (ص٣٦٧): «وهو موقوف حسن». ونقل العجلوني في كشف الخفاء: (٢/ ٢٦٣) عن ابن عبدالهادي قوله: «روي مرفوعاً من حديث أنس بإسناد ساقط. والأصح وقفه على ابن مسعود».

أجيبوا بأنه من قبيل الآحاد ولا يثبت به أصل.

ثم إن حمل الآية والخبر على العموم للآحاد أو أي شرذمة اتفقت، ينفسخ بالصبيان وغبيات النساء وعوام الرجال، وإن حمل على الجميع، لا على كل واحد فهو إجماع، وهو حجة.

س: يشترط فيه الأهلية.

ج: إذا لم ينظر في الأدلة فأي الأدلة فأي فائدة في الأهلية؟.

ومن حجتهم أن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة الماء والسكون، وشرب ماء السقائين من غير تعيين ثمن.

أجيبوا بأنه إن فعله كل من انعقد به الإجماع فهو إجماع، وربما عهد في عهد الرسول أو ألحقوه بالأصل.

وقد أول الاستحسان بعضهم بأنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكن التعبير عنه.

وهو فاسد؛ فإن ما لم ينضبط لا يتأتى البناء عليه، وما انضبط لا يتعاصى التعبير عنه.

وقد أول الكرخي وقال: ليس هو الحكم بلا دليل بل بدليل، فمن ذلك العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من الكتاب والسنة.

وعند ذلك يرجع النزاع إلى اللفظ، ولا تنافس[1] إلا في تسميته استحساناً من دون اشتراك مشاركيه[2].

[الاستصلاح]

والاستصلاح أيضاً مختلف فيه، واعتبره مالك[3].

---

(١) كذا في الأصل والأولى «يناقش».

(٢) راجع ما ذكره المؤلف هنا في المستصفى: (١/ ٣٧٤- ٢٨٣).

(٣) انظر ما نسبه للإمام مالك في شرح تنقيح الفصول: (٤٤٦).

ومن الناس من جوز اتباع المصلحة المرسلة فيما لم يوجد فيه دليل مطلقاً.

ومنهم من منع مطلقاً.

ومنهم من فصل وفرق بين الضروريات وغيرها[١]، وقسم المصلحة إلى ما هي في رتبة الضروريات، وإلى ما في رتبة الحاجات، وإلى ما في رتبة التزيينات. ولكل قسم مشروع لأصله ومشروع لتتمته.

والمصلحة عبارة عن جلب منفعة، ودفع مضرة.

قال: ولا نعني من حيث إنها مقاصد الخلق، بل من حيث إنها مقاصد الشرع. قال: ومقصود الشرع من المصالح خمسة: أن يحفظ دينهم كما في إباحة قتل دعاة الزيغ، وأئمة الضلال المعرضين عن آيات الله الذين ألحدوا عن مقتضى فطر الناس عليها. وأن يحفظ نفوسهم كما في إيجابه القصاص، وعقولهم كما في تحريم[٢] شرب الخمر وإيجابه الحد، ويحفظ أنسابهم كما في شرعه النكاح، وحد الزنى، ويحفظ أموالهم كما في شرعه قطع السرقة. فهي خمسة.

وما في مرتبة الحاجات كتسليط[٣] الوالي على مال الصغير، وذلك لا ضرورة فيه، لكنه يحتاج إليه لاقتناء المصالح، وكتزويج الصغير اغتناماً لفرصة الكفاءة، لا لحاجة الشهوة الناجزة. وهو تتمة هذا التقسيم.

ومنها ما يجري مجرى التزيينات[٤] والتحسينات كسلب صحة نكاح الحر ذي الطول بالأمة رعاية لشرف الحرية عند من يرى ذلك، وجعل أعداد الطلاق مختلفاً بالحرية والرق، وحصر تجويز[٥] إنكاح العبد في الاثنتين جمعاً ونحوه.

---

(١) هذا هو ما صنعه الغزالي رحمه الله فانظر المستصفى: (١/ ٢٨٤- ٣١٥) والضمير في قوله: «قال» في الصفحتين التاليتين راجع للغزالي فالمصنف اختصر كلامه.

(٢) نهاية ق١١١.

(٣) في الأصل «التسليط» وهو خطأ ناشيء عن سقوط عصا الكاف.

(٤) في الأصل «الترتيبات» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «تزويج» وهو خطأ، لأنه مرادف للإنكاح فلا تصح إضافته إليه ويبدو أنه سبق قلم وأن صوابه ما أثبته.

قال: وفي القسمين الآخرين لا يجوز العمل به دون شهادة أصل، ويرجع إلى الاستحسان.

قال: وأما في مواقع الضروريات ففيه نظر، فإن لقائل أن يقول: الكفار إذا تترسوا بجماعة من المسلمين، وقد اتفق الخطب على وجه لو امتنع المسلمون عنهم لتترسهم بهم نستأصل رأساً، ولو رمينا بالضرورة بكثرة قتل معصوم. ولم يعهد من الشارع الحكم به، ومع ذلك يلزم الحكم بالمحاربة حفظاً للدين لئلا يلزم أن يكون الشيء رافعاً نفسه، وموجباً لبطلان ذاته.

قال: وليس هذه كمسألة السفينة إذا أفضى الأمر براكبيها إلى أنهم لو غرقوا واحداً لتخلص الباقون، فإنه لا أولوية، والقرعة غير مشروعة فيه، ولا مصلحة كلية كالتترس، ولا كجماعة مضطري مخمصة إذا أرادوا قتل واحد، ولا كتترس كفار في قلعة بمسلم، فإنه معصوم، فإن المصلحة في كل هذه ليست كلية، لأنه لا يحتمل الترك استئصال جميع المسلمين. وليس في معناه قطع اليد للآكلة، فإنه ينقدح فيه الرخصة، وهو إضرار للشخص لنفسه[1]، اعتبره الشارع بالفصد والحجامة.

س: يلحق في اختيار الكثرة على القلة مسألة السفينة بالتترس المذكور.

أجيبوا بأن الكثرة ملغاة بتحريم قتل مكرهين شخصاً، وتحريم أكل مسلمين مسلماً، فتعين كون المصلحة كلية مختصة بوجوب الرعاية.

أما في تقسيمه المصالح إلى المراتب الثلاثة فتقبل المسامحة، وإن كانت الأقسام قد تتداخل، فإن نصب الولي للصغير في الضرورة ليس أقل من قطع اليد، بل السياسات بقطع اليد أغلب قياماً منها بحفظ مال الصغير فهو أحوج، والكبير يحفظ ماله من السارق بخلاف الصغير. وكثير ما يعد في التزيينات[2] كترك القاذورات، وشهادة العبد قد يتأتى إثبات الحاجة فيه من ضده ونحوه، إلا أن الذي يجب أن يعتقد صحة تقسيم المصالح إلى المتأصلة والمتممات.

---

(١) كذا في الأصل والأولى أن يقال «أضرار الشخص بنفسه» أو إضرار للشخص نفسه.

(٢) في الأصل الترتيبات وهو تصحيف.

أما المتممات فكتحريمه القبلة حيث حرم، والنظر لإفضائه إلى الزنا، وكتحريمه الملاهي لدعوتها إلى الشهوات ونحو ذلك.

وأما المتأصلات فكمصالح أصل النكاح وتحريم الزنا.

وأما مثال الترس قصداً لإثبات اعتبار المصالح المرسلة في الضروريات[١] فمتقارب[٢] لأنه إثبات أصل بتوهم فرض صورة لا تقع، فإن مثل هذا الترس كاد يكون كالممتنع بحيث لو تركوا انقلعت بلاد الإسلام ولا يبقى لهم معاقل الالتجاء.

وأما تعريفه[٣] الاستحسان بأنه: «متابعة الهوى»[٤] ففاسد. بل متابعة العقل الصحيح، والنظر الصادق.

وقوله: «يلزم اشتراك العامي والأئمة» فاسد؛ فإن العامي لا يأمن المخالفة في استحسانه لحكم شرعي، بخلاف المجتهد، فإنه يقتصر به على ما لم يجد دليلاً آخر يترجح عليه، كما قلنا في القياس إنه لا يعدل إليه إلا عند اليأس عن النص، وكالحكم بالعموم.

والدليل على اعتبار المصالح المرسلة انقياد عمر والصحابة لأبي بكر في جمع القرآن[٥].

---

(١) نهاية ق ١١٢.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب أن يقول «فمقارب» إذ التفاعل لا يكون إلا بين اثنين فأكثر.
والمعنى أنه مقارب للصواب، وليس بصواب لأنه ممكن الوقوع عقلاً ولا يكاد يحصل في الواقع.

(٣) في الأصل «شريعة» وهو تحريف من الناسخ.

(٤) في الأصل «الهواء» وهو خطأ من الناسخ.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن: (٦/٩٨-٩٩) من حديث زيد بن ثابت ﷺ قال: أرسل إلي أبوبكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبوبكر ﷺ: إن عمر أتاني فقال: إن القتل استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن أتأمر بجمع القرآن. قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسوله الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رآه عمر... الحديث.
وأخرجه الترمذي في كتاب التفسير: (٥/٢٨٣). وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه البيهقي في سننه: (٢/٤١).

ولم يكن لهم فيه نص، ولا هو ملحق بأصل أصلاً، بل ما روي عنهم صريح في أن أبا بكر خشي انقراض القراء لما وقع من القتل في قتال مسيلمة، وقتل كثير من القراء فلم يكن إلا مجرد رأي مصلحة. واجتماع الأمة على تصحيح ذلك بناء على ما علل إجماع على اعتبار المصلحة.

وكذا حرق عثمان بعض المصاحف لمفسدة كان يتوقعها[1]، وعدم إنكار الصحابة. ومن أين يرجى له أصل شاهد؟!

ومنها اعتبار عمر التأريخ[2] بعد إرشاد هرمزان من رسم الفرس، وكان يسمى عندهم ماه روز، ثم استحسنته الأمة لمصالح فيه واعتبر إجماعاً بعد خيرة زماناً إلى أن اتفق رأي هرمزان.

ومنها منع علي قتلة عثمان[3]، ولم يكن فيه أصل غير ما رأى فيه من المصلحة ثم لما انتهت الخلافة إلى معاوية منع أيضاً وما أنكر عليه أحد بسبب ذلك.

---

(١) خبر إحراق عثمان لبعض المصاحف أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن: (٩٩/٦) من حديث أنس بن مالك ﷺ أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاصي وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. الحديث أخرجه الترمذي أيضاً في سننه كتاب تفسير القرآن: (٢٨٤/٥) والبيهقي في سننه: (٤١/٢).

(٢) اعتبار عمر التاريخ أخرجه ابن عدي في الكامل (١/ ١/ ٣٦- ٣٧).

(٣) لما قتل عثمان ﷺ طالب جماعة من الصحابة بدمه وطلبوا من علي أن يدفع لهم قتلته ليقتلوهم وكان من هؤلاء الصحابة طلحة والزبير وعائشة ومعاوية رضي الله عن الجميع. ولكن علياً ﷺ طالب منهم أن يدخلوا في الطاعة فيبايعوا، وبعد ذلك تكون المطالبة بدم عثمان، لأن القصاص بدون دعوى ولا إقامة بينة لا يتجه. انظر الإصابة: (٥٠٨/٢).

ومنها اتفاق علي وعمر على قتل الجماعة بالواحد[١]، وليس يتأتى قياسه على واحد لأنه لم يوجد من كل قتل تام، والفعل الواحد لا يمكن تصور إيقاعه الشخصي[٢] بناء على علتين كاملتين، فلم يكن إلا رعاية الدماء.

وقول علي في الشارب: «إني أرى عليه حد المفترين»، ليس فيه إلحاق أصلاً، ولا أصل ولا جامع، بل مجرد استحسان. ثم قد صح من الصحابة والتابعين الكراهية في تنقيط المصحف، والنهي عن ذلك، ثم فيما بعد حجاج[٣] نقطوه بأسبابه على كثرة من السلف مشهور، ثم شاع في الأمة وسقط الإنكار لما رأوا فيه من مصلحة الضبط. وقال ﷺ: (لا تجتمع أمتي على الضلال) وقال: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق) فليس إلا التصويب، ولا

---

(١) القول بقتل الجماعة بالواحد أخرجه عن عمر البخاري في كتاب الديات: (٨/ ٤٢) وقال الحافظ في الفتح: (١٢/ ٢٢٧) (وهذا الأثر موصول إلى عمر بأصح إسناد). وأخرجه عبدالرزاق في المصنف - كتاب العقول: (٩/ ٤٧٧) والدارقطني في سننه كتاب الحدود والديات: (٣/ ٢٠٢) والبيهقي في سننه كتاب الجنايات الموضع السابق.

وأخرج عبدالرزاق في مصنفه - كتاب العقول: (٩/ ٤٧٧) (أن عمر كان يشك فيها -أي في قتل الجماعة بالواحد- حتى قال علي: يا أمير المؤمنين: أرأيت لو أن نفراً اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضو وهذا عضو أكنت قاطعهم؟ قال: نعم. قال فذلك حين استمحلح له الرأي).

(٢) أي: بخلاف إيقاع جنسه فإنه يقع بناء على علل متعددة فالقتل باعتبار جنسه يقع لعلل كثيرة لكن القتل المخصص لا يكون في الواقع إلا لعلة واحدة.

(٣) أي الحجاج بن يوسف الثقفي أمير العراق من قبل عبدالملك بن مروان كان أميراً ظالماً تسلط على علماء التابعين فقتل منهم جماعة وخافه أكثرهم وهابوه اتقاءً لشره حتى هلك سنة (٩٥هـ) قيل هو الذي أشار بنقط المصحف لأول مرة. وقال الزركشي في البرهان في علوم القرآن: (١/ ٢٥٠- ٢٥١): أسند الزبيدي في كتاب الطبقات عن المبرد: أول من نقط المصحف أبو الأسود الدؤلي، وذكر أبوالفرج أن زياد بن أبي سفيان أمر أبا الأسود أن ينقط المصحف. وذكر الجاحظ في كتاب الأمصار أن نصر بن عاصم أول من نقط المصاحف. وأما وضع الأعشار فقيل: إن المأمون العباسي أمر بذلك. وقيل إن الحجاج فعل ذلك، وانظر ما قاله السيوطي في الإتقان: (٢/ ٢١٨). وانظر ترجمة الحجاج في التهذيب: (٢/ ٢١٠) والأعلام: (٢/ ١٦٨). وقد كتبه الناسخ بدون (أل) ويبدو أنه قرأها (حجاج) جمع حجة.

يمكن دعوى قياس للحجّاج فيه، ولا إنكار السلف إلا الجاهل بسيرتهم، فإذا ثبت صحة القياس بما سلف من الآحاد بل صحة الخبر الواحد فشواهد العمل بالاستصلاح أكثر من شواهدهما.

ومن ذلك نصب أبي بكر -دون نص قاطع- إماماً لم يكن إلا لما رأوا فيه من المصلحة، ومبنى الإجماع حيث لم ينقل نص قاطع لم يكن إلا بناء على مصالح اعتبروها.

ومما يدل على أن المصلحة مطلوبة من جهة الشارع قوله ﷺ: (بعثت بالحنيفية السمحة)[1] وقوله حكاية عن الله[2]: (خلقت الخلق ليربحوا علي لا لأربح عليهم)[3].

ومنها قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ [القصص: ٧٣] وقوله: ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ﴾ [طه: ٥٠] وآيات لا تعد ولا تحصى.

وكذا من الأخبار. فالأصل اعتبار المصالح. لسنا نقول بوجوب رعايتها على الله بل لوقوع ذلك شرعاً ومعاينتها بآثار رحمة الله.

ولو لم يكن إلا قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)[4] لكفى.

---

(١) أخرجه أحمد في المسند عن عائشة ﵂ مرفوعاً (إني أرسلت بحنيفية سمحة) (٦/ ١١٦).

(٢) نهاية ق١١٣.

(٣) لم أجده بهذا اللفظ ولا بما يقاربه في شيء من كتب السنة المشهورة.

(٤) أخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام: (٢/ ٧٨٤) من حديث عبادة بن الصامت ﵁ مرفوعاً بلفظ: (أن رسول الله ﷺ قضى أن لا ضرر ولا ضرار) وقال البوصيري في الزوائد: هذا إسناد رجاله ثقات إلا أنه منقطع لأن إسحاق بن الوليد قال الترمذي وابن عدي: لم يدرك عبادة بن الصامت. وقال البخاري: لم يلق عبادة. وأخرجه الإمام أحمد في المسند: (٥/ ٣٢٦- ٣٢٧).

وروي من حديث ابن عباس في سنن ابن ماجه الموضع السابق وقال البوصيري: في إسناده جابر الجعفي متهم وفي مسند الإمام أحمد: (١/ ٣١٣). وأخرجه الدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً في كتاب الأقضية والأحكام: (٤/ ٢٢٨).

=

وكهذا إبلحته لقتل الموذيات ذوات الضرر، وإذا نفى الإضرار مطلقاً تعين به رعاية المصالح، ودفع المفاسد جميعاً.

س: فيجب ألا نكلف لتتم المصلحة.

ج: في التكليف مصلحة أعلى مما في تركه. ثم الأصل ليس من شرطه ألا يخالفه بل يخالف ويبقى أصلاً عند عدم محل المخالفة.

س: هو وضع للشريعة.

ج: كما أن الشرع لما أذن بالقياس فما ثبت به ما كان شرعاً منه فإذا اعتبر المصالح والاستحسان كما قال: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)، وغير ذلك مما عددناه فيكون الثابت بالاستحسان والاستصلاح ثابتاً بالشرع لا برأينا كالقياس سواء أو يكون ثابتاً بالنص العام أيضاً.

س: فكثير من المصالح ما التفت إليها الشرع.

ج: لا يمكن تخصيصه أصلاً[1]، وما يعتبر مصلحة توهماً ألغاها الشرع يوجد فيها مفاسد. وقد يكون مصلحة لا يلتفت إليها الشرع لأن اعتبارها يؤدي إلى رفع مظنة أعلى منها

=وأخرجه الحاكم في المستدرك - كتاب البيوع: (٢/ ٥٧- ٥٨) وقال: (صحيح الإسناد على شرط مسلم) ووافقه الذهبي.

وأخرجه البيهقي في سننه - كتاب الصلح: (٦/ ٦٩).

وأخرجه الإمام مالك في الموطأ - كتاب الأقضية: (٤٦٤) عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرفوعاً.

وقال الألباني: هذا مرسل صحيح الإسناد وهذا هو الصواب من هذا الوجه.

وروي من حديث جابر، وعائشة وأبي لبابة.

وقد صححه الألباني في الارواء. فانظر ما قاله عن طرق الحديث ودرجته في: (٣/ ٤٠٨- ٤١٤) ورمز السيوطي للحديث بالحسن. فانظر الجامع الصغير: (٦/ ٤٣١).

(١) حاصل الجواب المنع من وجود مصالح لم يلتفت إليها الشرع وما ظن الخصم أنه مصلحة ليس كذلك كما يبين المصنف في الجواب.

واختلال حكمة كلية. والمصالح الجزئية لا يلتفت نحوها عند اعتبار الكليات، فزيد الفقير إذا سلب لحاجة له ماسة مال غني يناسبه، ولكن يلزم من فتح الباب مفاسد لا تندفع.

س: الحِكَمُ خفيّة فلزم رعاية الأوصاف.

ج: الحكم والمصالح أظهر من الأوصاف الدقيقة، فإن طباع الناس كافة مشحنة بالبحث عن المصالح، وهم لها أفهم منهم للأوصاف المستخرجة. ومن أنصف وجد -بما قلنا- الاستصلاح أقوى من كثير مما يعتقدونه.

القول في أمور تذكر في الاجتهاد

إنهم قد اختلفوا في أن كل مجتهد في الظنيات مصيب[١]. واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة[٢].

فذهب قوم إلى أن المصيب واحد.

وقال آخرون كل مجتهد نصيب.

واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لا نص فيها حكم؟

---

(١) انظر المسألة في المعتمد: (٢/ ٣٧٠- ٣٩٣)، والبرهان: (٢/ ١٣٢٦- ١٣٢٧)، والمستصفى: (٢/ ٣٦٣- ٣٧٨).

(٢) نسبة القول بالتصويب للشافعي فيها نظر قال أبو إسحق الشيرازي في شرح اللمع: (٢/ ١٠٤٦- ١٠٤٧): إن القول بأن المصيب واحد هو قول الشافعي في القديم والجديد. قال: «ولا أعلم من أصحابه من اختلف في مذهبه، ونسب قوم من المتأخرين لا معرفة لهم بمذهبه أن كل مجتهد مصيب، وتشبثوا بألفاظه ليس فيها دليل عند من فهم مذهبه ومعاني ألفاظه، وليس للشافعي كلام يدل عليه إلا وقبله وبعده نص على أن الواحد منهم مصيب والباقون مخطئون». وأما أبو حنيفة فإن المصنف تبع الغزالي في نسبة القولين إليه فانظر المستصفى: (٢/ ٣٦٣) وقال الاسمندي في بذل النظر: (٦٩٥) قال عامة أصحابنا: إن كل مجتهد مصيب في حق العمل حتى يجوز له العمل باجتهاده، فإن أصاب الحق كان مأجوراً وإن أخطأ كان معذوراً وهو مأجور على اجتهاده. وقال عامة المتكلمين: «كل مجتهد مصيب لما هو الحق في الحقيقة والحق عند الله تعالى حقوق» أي متعدد.

فهذا الكلام وما بعده يدل على أن عامة الحنفية يرون الحق لا يتعدد وأن المصيب واحد، وإنما قالوا إنه مصيب بمعنى أنه أصاب حين عمل باجتهاده، وهذا هو قول أهل الحق جميعاً.

فذهب متعمقو المصوبة إلى أن ليس لله فيها حكم معين يطلب.

وذهب بعضهم حتى نفر من المصوبة إلى أن فيها حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لابد للطلب من مطلوب.

وقالت طائفة المصوبة: لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المطلوب، فإنه لم يؤمر بإصابته فقد أدى ما كلف.

والقائلون بأن المصيب واحد اتفقوا على أن فيها حكماً معيناً، ولكن منهم من زعم ألا دليل عليه.

ومنهم[1] من زعم أن عليه دليلاً قطعياً.

ومنهم من زعم أن عليه دليلاً مظنوناً.

والموجبون للدليل المظنون منهم من زعم أنه مكلف بالإصابة.

ومنهم من زعم أنه لم يكلف.

ومما يذكر في هذا اباب أن ما نص الشارع[2] عليه ولم يقدر المجتهد عليه، ولم يبلغه بسبب من الأسباب فقبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه عند قوم، ولايأثم بما لم يقدر عليه، بخلاف القادر إذا لم يجتهد في الطلب.

وذهب بشر المريسي[3] إلى أن كل مسألة فيها دليل قطعي، وزعم أن الاثم غير محطوط عن المخطىء[4].

---

(١) نهاية ق١١٤.

(٢) في الأصل (التنازع). وهو تصحيف.

(٣) بشر المريسي: هو بشر بن غياث العدوي بالولاء، فقيه معتزلي وإليه تنسب المريسية، عاش في بغداد وتوفي سنة ٢١٨هـ انظر ترجمته في تاريخ بغداد: (٥٦/٧)، وميزان الاعتدال: (١٥٠/١)، والأعلام (٥٥/٢).

(٤) انظر نسبة هذا القول إلى بشر المريسي في المستصفى: (٢/ ٣٦١)، والإحكام للآمدي: (٤/ ١٨٣).

قالوا: وهو فاسد، لأن الصحابة لم يؤثم ولم يفسق بعضهم بعضاً، ولا منعوا الطلبة من متابعة بعض، ولا زالوا مختلفين في الوقائع، غير مفسقين المخالف كتفسيقهم الخوارج والروافض.

س: قد نقل الإنكار حتى قال ابن عباس: ألا لا يتقي الله زيد ين ثابت يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أب الأب أباً[1].. وقال أيضاً: من شاء باهلته.

فإن الله لم يجعل في مال النصف والثلثين[2].

وقالت عائشة: (أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله ﷺ)[3] أي بمحاراته[4] الصحابة.

---

(١) لم أجده بهذا اللفظ في شيء من كتب السنة المشهورة ولكن قول ابن عباس في الجد أنه أب وأنه يحجب الإخوة أخرجه عبدالرزاق في مصنفه: (١٠/ ٢٦٦) ونحوه في سنن البيهقي: (٦/ ٤٦) وسنن الدرامي: (٢/ ٣٥٦).

(٢) أخرجه البيهقي في سننه: (٦/ ٢٥٣) عن طريق ابن إسحاق قال: ثنا الزهري عن عبيدالله بن عتبه بن مسعود قال: دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعد ما ذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفاً ونصفاً وثلثاً؟ الحديث. وأخرجه الحاكم في المستدرك: (٤/ ٣٤٠) وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وقال الألباني في الإرواء: (٦/ ١٤٦): وهو حسن، للخلاف في ابن إسحاق.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه - كتاب البيوع: (٣/ ٥٢) بسنده إلى أبي إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة ﵂ فدخلت معها أم ولد زيد بن الأرقم الأنصاري وامرأة أخرى فقالت أم ولد زيد بن أرقم: يا أم المؤمنين إني بعت غلاماً من زيد بن الأرقم بثمانمائة درهم نسيئة وإني ابتعته بستمائة درهم نقداً. فقالت عائشة: بئسما اشتريت وبئسما شريته، إن جهاده مع رسول ﷺ قد بطل إلا أن يتوب.
وأخرجه في الموضع نفسه بسنده عن يونس بن أبي إسحاق عن أمه العالية قالت: خرجت أنا وأم محبة إلى مكة فدخلنا على عائشة.. وفيه أن عائشة قالت: فأبلغي زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب.
وقال الدارقطني أم محبة والعالية مجهولتان لا يحتج بهما.
ونقل صاحب التعليق المغني على الدارقطني: (٣/ ٥٣) عن ابن الجوزي أنه قال: قالوا: العالية امرأة مجهولة لا يحتج بها ولا يقبل خبرها. قلنا: بل هي امرأة جليلة القدر ذكرها ابن سعد في الطبقات فقال: العالية بنت أنفع بن شراحيل امرأة أبي إسحاق السبيعي سمعت عن عائشة. انتهى كلامه. والحديث أخرجه عبدالرزاق في مصنفه - كتاب البيوع: (٨/ ١٨٤- ١٨٥). وقال العظيم آبادي في التعليق المغني: (٣/ ٥٣). وأخرجه أحمد في مسنده ولم أجده في مظانه من كتاب الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني ولم أجده في مظانه من المعجم المفهرس لألفاظ الحديث.
وكذلك أخره البيهقي في سننه - كتاب البيوع: (٥/ ٣٣٠- ٣٣١).

(٤) كذا في الأصل والكلمة محرفة ولعل صحتها «بمماراته» أو «بمخالفته».

ج: نقل إلينا من تعظيم بعضهم بعضاً، وتسليمهم لكل مجتهد أن يحكم نقلاً جاوز قدر إفادة اليقين، فلا يعارضه مثل هذه الآحاد.

ثم ربما أنكروا حيث أنكروا لخطأ[1] بين عرض لهم، أو لم يستوفوا الفكرة، أو أخذوا الظنيات[2] يقينية، أو بالعكس. ولسنا ندعي ألا شيء من النظر بفاسد.

ثم إذا فتشنا آراء الناس في الظنيات لم نجد فيها دليلاً قاطعاً في جميع دواوين الأحكام.

س: عليها أدلة ظنية فمن أخطأها فقد أخطأ.

ج: الأمارات الظنية ليست أدلة لذواتها، بل تختلف بالإضافات، فرب محرك ظن لزيد لايحرك ظن عمرو. كما رأى أبو بكر التسوية في العطاء إذ قال: (الدنيا بلاغ وإنما أسلموا لله وأجورهم على الله[3]، حيث قال عمر: كيف تسوي بين الفاضل والمفضول؟ ورأى التفاوت عمر وأمضاه في زمانه[4]. وكل منهما سمع عن صاحبه مستروحه[5] ولم يرجع إلى قوله.

---

(١) في الأصل «الخطأ» وهو سهو من الناسخ.

(٢) في الأصل «الطيبات» وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) رأي أبي بكر في التسوية بين الصحابة في العطاء. أخرجه البيهقي في سننه - كتاب قسم الفيء والغنيمة: (٦/٣٤٨) عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: (ولي أبوبكر ﷺ فقسم بين الناس بالسوية - فقيل لأبي بكر يا خليفة رسول الله لو فضلت المهاجرين والأنصار. فقال اشتري منهم شرى؟ فأما هذا المعاش فالأسوة فيه خير من الأثرة) ولم أجد اللفظ الذي ذكره المصنف.

(٤) رأي عمر في تفضيل أهل السابقة والفضل في العطاء. أخرجه البخاري في صحيحه - كتاب مناقب الأنصار: (٦/ ٨٠) ولفظه (كان أي عمر فرض للمهاجرين الأولين أربعة آلاف في أربعة وفرض لابن عمر ثلاثة آلاف وخمسمائة فقيل له: هو من المهاجرين فلم نقصته من أربعة آلاف؟ فقال: إنما هاجر به أبواه يقول: ليس هو كمن هاجر بنفسه).

وأخرج أحمد في مسنده: (١/ ٤٢) عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: كان عمر يحلف على إيمان ثلاثة يقول: والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد وما أنا أحق به من أحد، والله ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيب إلا عبداً مملوكاً، ولكنا على منازلنا من كتاب الله تعالى وقسمنا من رسول الله ﷺ فالرجل وبلاؤه في الإسلام والرجل وقدمه في الإسلام.

(٥) في الأصل «مشروحه» ووضع الناسخ عليها علامة استشكال. والصواب ما أثبته والتعبير عن الدليل بـ(مستروح) من تعبيرات المصنف التي تكررت في هذا الكتاب كما مر.

وكل إنسان له مزاج خاص، وطبع وعادات، فيختلف ميله أو ظنه اختلاف ميل الناس إلى الصور والأطعمة، واختلافهم في الخوف والطمع والجبن والشجاعة، وميل أرباب العادات إلى ما مارسوا من صناعتهم.

ومن ها هنا تعلم المتناظرين وإن استظهر أحدهما باحتمالات وحجج كثيرة، يتمكن الأخر من أن يقول: إن هذا بعد لم يحرك ظني. وهذا الواحد الذي لي أشد إثارة لظني مما ذكرت إلى أن ينقطع في مقتضى ما سلمه فاحفظ هذا.

واحتج مخصصو التصويب بواحد بحجج منها:

أن هذا المذهب في نفسه محال، لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو كون شيء واحد واجباً غير واجب، محظوراً مباحاً، حتى بالغ بعضهم فقال: هذا مذهب أوله سفسطة وأخره وزندقة.

أجيبوا باختلاف الإضافتين كوجوب الصلاة على البعض، وعدم وجوبه على الحائض وغيرها[1] وكاختلاف حال المقيم والمسافر، وحل امرأة لزيد وحرمتها على عمرو، بل كرؤية سهيل وكون زيد أباً.

أخرى لهم: سلمنا أنه ليس بمتناقض إلا أنه يؤدي إلى المحال، كالمجتهد المتزوج بالمجتهدة أو الشفعوي المتزوج بالحنفية إذ قال لها: أنت بائن ورأت المرأة أن الكنايات قاطع، فيسترجع[2] وتدفعه فيتمانعان.

أجيبوا بوجوه منها: أن قولنا فيه كقولكم، فإنه وإن فرض فيه دليل - إذا لم يتبين المصيب -وإن كان واحداً- يلزم التوقف، ثم يحتمل أن يقال ترفع إلى القاضي أو مجتهد آخر أو يحكم غالب[3].

أخرى لهم: أنه لو صح ما قلتموه لكان من المجتهدين في القبلة الاقتداء بصاحبه.

---

(١) نهاية ق١١٥.

(٢) أي يطلب الزوج الرجعة.

(٣) كذا في الأصل ومعناه: أن يكون الحكم الغالب فإن كان أكثرهم يقلد مذهب الزوج فالعبرة بقوله وإن كان أكثرهم يقلد مذهب الزوجة فالحكم لها. وقد تكون العبارة: (أو يحكم ثالث) يعني وإن لم يكن مجتهداً لأنه ذكر الرفع للقاضي أو مجتهد آخر. ولولا ذلك لجزمت بهذا الاحتمال.

أجيبوا بأن من العلماء من جوز.

وثانياً نقول: إنما يجوز الاقتداء بمن صحت صلاته لا لنفسه، بل عند المقتدي فإذا كانت على وفق اعتقاده فاسدة فلا يصح الاقتداء به، وإن صحت عند المصلي.

أخرى لهم: إن صح التصويب يجب طي بساط المناظرات، إذ كل حق.

ج: ليس فائدة المناظرة دعوة للخصم إلى المذهب فقط، بل لأغراض منها:

يجوز أن يكون في المسألة نص قاطع أو دليل قاطع، فيبحث رجاء أن ينكشف له وجوده أو عدمه. وقد يجب بهذا الاعتبار إذا تعين طريقان.

ومنها رفع تهمة معاندة نسبت إليه، أو تهمة مخالفته قاطعاً فيبين بطلانه، أو ليظهر أن مذهبه أقوى، أو يستفيد هو وخصمه تذليل سبيل الاجتهاد ويشحذ الفكرة لترتقي إلى القطعيات. وهذا هو أهم فوائد المناظرة.

واحتجوا بنقليات، فمنها:

احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ ﴾ [الأنبياء: ٧٨- ٧٩] فاختصاص سليمان يدل على تخصيص الصواب به.

دفعوا بأن من الناس من أنكر اجتهاد الأنبياء، ثم نسلم اجتهادهما ولكن كانا محقين، فنزل النص موافقاً لسليمان.

وهذان فاسدان: أما الحكومة ففي القرآن مذكورة، وأما نزول النص ففاسد، فإن داود ما كان صاحب شريعة، وإن نزل خبر له بتصويب سليمان فتعين مذهب الخصم.

وما ذكروا فيه واه. والأليق أن يدعي وقوع شبهة للمتحاكمين حلها سليمان قبل أن حلها داود، ولا يخلو مع ذلك عن تعسف.

ومنها التمسك بقوله ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اخطأ فله أجر واحد)[١] فدل على اختصاص الصواب بواحد.

أجيبوا بأن هذا على أن كل مجتهد مصيب، فإن المخطيء الحاكم بغير أمر الله كيف يثاب.

س: فلم اختص المصيب بأجرين؟

لقضاء الله وقدره.

وهذا الجواب أيضاً فاسد، إذ تعين فيه الاقتسام إلى مصيب مخطيء، والمخطيء من حيث بذل اجتهاده أصاب، وإن أخطأ في الحكم، فيثاب لاستفراغ المجهود، وإلا لا يبقى لتقسيم الخبر معنى.

أخرى لهم: التمسك بحذر الصحابة كما في حكاية أبي بكر في الكلالة[٢] وقول علي لعمر: وإن اجتهدوا فقد أخطأوا وأرجو[٣] أن يكون الإثم عنك زائلاً.

ولما كتب أبو موسى كتاباً عن عمر كتب فيه: (هذا ما أرى الله عمر. فقال: امحه واكتب: هذا ما رأى عمر، فإن يك خطأ فمن عمر)[٤].

أجيبوا بأنا لا ننكر إمكان الخطأ بترك استيفاء النظر.

وأخرى لهم: أنه لابد من مطلوب هو حكم الله.

---

(١) أخرجه البخاري في - كتاب الاعتصام: (٨/ ١٥٧) من حديث عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر). وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية: (٣/ ١٣٤٢) بلفظ البخاري.

(٢) يريد قول أبي بكر في الكلالة: أقول فيه برأيي الكلالة ما سوى الوالد والولد.

(٣) نهاية ق١١٦.

(٤) هذا الأثر أخرجه البيهقي في سننه: (١٠/ ١١٦) بسنده إلى مسروق قال: كتب كاتب لعمر بن الخطاب ﷺ: (هذا ما أرى الله أمير المؤمنين فانتهره عمر ﷺ وقال لا بل اكتب: هذا ما رأى عمر فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فمن عمر) وليس فيه أن الكاتب أبوموسى الأشعري كما ذكر المصنف.

أجابوا بأن المنصوبات[١] قد بينا عدم تكليف من لم يصل إليه منها.

وأما العريات عن النصوص فلا حكم فيها، لأن حكم الله خطابه، بأن يسمع من الرسول، أو يدل عليه قاطع من فعل الرسول، أو سكوته. فإذا لم يكن خطاب مسموع لا لإنسي ولا مالك وجن فلا مخاطبة.

س: عليه أدلة ظنية.

ج: قد بينا أنها أمارات تختلف بالأشخاص والأحوال.

س: اضطررنا إلى هذا لضرورة الطلب، فأنه يستدعي مطلوباً.

ج: أخطأتم إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه[٢] فإن حكم الله خطابه، وإذ لا نص فلا خطاب، ولا حكم. وما هو إلا كما يقال لمن على ساحل البحر: إن غلب على ظنك السلامة أبيح لك الركوب، وإن غلب الهلاك فحظر، فلا حكم لله عليك قبل حصول الظن ولا في واقعة من الوقائع.

وأكثر هذه الأجوبة فاسدة.

وأما طريقة التنافى فيجب أن تفرض في عامي أتى إلى مفتيين سائلاً: إني لمست هل ينتقض وضوئي؟ أو كمسألة أخرى. فقال أحدهما:

ينتقض وضوؤك والآخر قال: لم ينتقض. فإن الحكمين تواردا على شخص واحد دفعة متقابلين.

س: إن اتبع هذا يلزم، وإن اتبع ذاك فلا.

---

(١) كذا في الأصل ولعلها «المنصوصات».

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب «عدمه» ما يظهر من التعليل.

ج: فلا يجوز أحدهما أن يقول: لا مطلقاً أو ينتقض، بل يقول: إن اتبعتني فظني أمارتك، وان اتبعته فظنه أمارتك.

وهذا فاسد، فإن المفتي يحكم فيها باللزوم مطلقاً.

ثم يلزم حصول أمارتين للعامي متنافيتين، بخلاف ما إذا اشتبه، وأحدهما مخط فيلتبس عليه. أما الأمارتان الصادقتان معاً على طرفي النقيض فمحال.

ثم يصير حكم الله مبنياً على خاطره، إن خطر بباله اتباع أحدهما جزافاً صار ذلك حكمه. وهذا مستبعد. ولكن العملة حديث الطلب فإنها قاطعة، لأنه لابد من تعيين المطلوب، فإنا إذا تفكرنا في أن الحكم كذا هل ثبت؟ إما أن نطلب أنه هل ثبت عندنا أو في نفسه أو عند الله؟

لا وجه لطلب ثبوته عندنا، فإنا بعد ما نظرنا، ولا عرفنا، فتعين أن يكون ثبوته في نفسه أو عند الله فيتعين أحد طرفي النقيض قبل نظرنا.

ثم نذكر عبارة أخرى فنقول: لابد من دليل ومدلول هو كقولك حكم كذا ثابت، والدليل يحرك ظنك بأن شيء كذا ثابت، فلا يمكن الأخذ على أن الدليل دل على ثبوت شيء كذا في ظني، أي حرك ظني إلى أن شيء ثابت في ظني، فيتقدم الثبوت في ظنك على الثبوت في ظنك حتى يدل الدليل على أنه ثابت في ظنك وهذا محال. والدليل محصل العلم أو محرك الظن بالثبوت في نفسه لا محرك الظن بالثبوت[1] في نفسه لا محرك الظن بالثبوت في الظن الذي يحرك إلى الثبوت. ومن عرض عليه هذا ثم أخذ يهذي فأحسن به فإنه مرذول.

وكذا إذا قال القائل لراكب البحر: إن غلب على ظنك أبيح لك. وكان مطلوبه أن الشرع قد أباح لي، لا أنه هل هو مباح في ظني، وظننا بثبوت شيء إذا صدق يكون تابعاً[2]

---

(١) نهاية ق١١٧.

(٢) في الأصل «مانعاً» وهو خطأ.

لثبوت الشيء لا علة له وظن شيء يجوز أن يكون أمارة لشيء أخر. والظن بوقوع الشيء التابع للدليل الدال عليه ليس دليلاً عليه بل تابع[١] دليل عليه في نفسه. والأحكام الشرعية ما كلفنا فيها بمجرد الظن -فإنه لو اختل جزء من القياس لا يصح الاجتهاد أصلاً- بل يظن حاصل من دليل صحيح. وليس صحة الدليل لإفادته ظناً ما فإن الفاسد قد يفيد ظناً ما بل صحة الدليل الظني لإفادته ظناً صادقاً لا لاتفاق بل بجهة مؤدية فيه وصدق الظن لمطابقته الأمر نفسه.

س: صحته لكمال التشبيه.

ج: فلماذا يعتبر التشبيه؟ فهل هو إلا لصدق الظن؟

ثم حكمه الظني يحتمل[٢] الصدق والكذب، فلزم مطابقة الخارج ولا مطابقته إذ لا يخرج من الصدق والكذب وإعادة هذا الدأب[٣] عن المصوبة بأن العري عن النص عري عن الحكم والخطاب فاسد. فإن الثابت بالإجماع أو بقاطع آخر من (فعل)[٤] الرسول ليس بثابت بالخطاب وهو حكم فليس كل حكم الله متلقى من خطاب.

[إذا تعارض دليلان عند المجتهد فماذا يصنع؟][٥]

ومما يذكر ها هنا أنه إذا تعارض دليلان ولا تبين الترجيح، ذهب مخصصو[٦] التصويب إلى أن التخيير[٧] يعجزه ولم تخل الأحكام عن دليل، فلزمه التوقف أو تقليد مجتهد آخر.

---

(١) رسمها في الأصل بالنون قبل العين ولم يظهر الحرف الأول من الكلمة أهو تاء أو ميم والصواب ما أثبته إن شاء الله.

(٢) في الأصل «تحتمل» وهو تصحيف.

(٣) كذا ولكن سقط إعجام الباء فبدت كلفظ «الدار» وقد يكون صوابها «المدار».

(٤) سقط من الصلب واستدرك في الهامش.

(٥) ينظر البرهان: (١١٤٢) وما بعدها وأصول السرخسي (٢٤٩/٢) ما بعدها والمستصفى: (٢).

(٦) أي الذين جعلوا المصيب واحداً.

(٧) في الأصل «الخير».

والمصوبة اختلفوا، فمنهم من حكم بالتوقف، لأنه مكلف باتباع الظن، والظن لم يحصل.

والقاضي ذهب إلى التخيير للتعارض واستبعد بعض المصوبة هذا للتنافي. فإذا قيل اعترفوا بتعدد الجهات فلا ينافي[1]، ولو خيرنا الشارع كان له ذلك.

ورجح بعضهم هذا بأن التوقف لانهاية له، والجمع ممتنع، وتعيين أحدهما بعينه تحكم [ف][2]يلزم التخيير كما في خصال الكفارة.

وفيه وهن سيأتي.

[تقليد المجتهد][3]

ومما يذكر اتفاقهم على أن من فرغ من الاجتهاد ليس له التقليد، أما العامي أو العاجز في بعض المسائل وإن قلد في بعضها لنقصان ملكته قبل منه التقليد فيه.

والمجتهد دون الملكة التامة على اقتباس الأحكام من مداركها اختلفوا في جواز تقليده، ووجوب الاجتهاد عليه، فجوز أحمد بن حنبل وسفيان الثوري[4] تقليد العالم العالم[5].

وجوز محمّد بن الحسن[6] تقليد العالم للأعلم.

---

(١) كذا في الأصل والأولى «فلا تنافي».

(٢) سقطت الفاء من الأصل.

(٣) ينظر في المسألة المستصفى: (٣٨٤/٢-١٨٧)، والمحصول: (١١٥/٣/٢)، والأحكام للآمدي: (٢٠٤/٤-٢٠٩).

(٤) سفيان الثوري: هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري من بني عبد مناة من مضر. اشتهر بالحديث والفقه والزهد والتقوى. ولد بالكوفة ونشأ بها ثم سكن مكة والمدينة ومات بالبصرة سنة (١٦١هـ) له مصنفات منها الجامع الكبير والجامع الصغير في الحديث.

أنظر ترجمته في حلية الأولياء: (٣٥٦/٦)، وتهذيب التهذيب: (١١١/٤-١١٥)، وتاريخ بغداد: (١٥١/٩).

(٥) أنظر شرح الكوكب المنير: (٥١٦/٤).

(٦) هو محمّد بن الحسن بن فرقد الشيباني بالولاء، أبوعبدالله إمام في الفقه والأصول وأحد أصحاب أبي حنيفة الذين لازموه، وهو ناشر علم أبي حنيفة له مصنفات كثيرة منها: المبسوط في الفروع، والزيادات،

=

وآخرون جوزوا التقليد فيما يعمل لنفسه لا فيما يفتي.

وآخرون منعوا تقليد ما وراء الصحابة.

وذهب القاضي إلى تسوية المنع، إذ الخطأ في الكل ممكن، ولم تثبت العصمة لواحد فلا يؤمن الالتباس عليه، فليس لمن له الاجتهاد أن يقلد بخلاف العامي فإنه عاجز.

س[١]: لم ينقل عن طلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف الشروع في الفتيا.

ج: هم اقتصروا على الاجتهاد لأنفسهم وما قلدوا.

س: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣].

ج: لا حجة فيه؛ أما أولاً: فلأنه مختص بالعوام، إذ يجب تمييز السائل عن المسئول عنه[٢] في العلم وآلة التوسل.

ثانياً: يعني اسألوا لتعلموا الدليل ليدلكم إلى المطلوب.

ومما يذكر أن الجاحظ ذهب إلى أن كل مجتهد في العقليات إذا استفرغ المجهود لم يأثم بخلاف المعاند، محتجاً بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٣] [البقرة: ٢٨٦].

أجيب بأنه ممكن أن يحط الله عنهم الإثم[٤]، لا أنه مصيب كيف اتفق في العقليات على ما ظن بعض سقاط المعتزلة. ولكن الشرع قد جاء بخلاف هذا، وقد دلت عليه أدلة سمعية

=والجامع الكبير والجامع الصغير، والسير والأصل والآثار.

توفي سنة (١٨٩هـ). أنظر ترجمته في الجواهر المضية: (٤٢/٢)، وتاريخ بغداد: (١٧٢/٢-١٨٢) ولسان الميزان: (١٢١/٥).

(١) نهاية ق ١١٨.

(٢) كذا في الأصل والأولى حذف لفظ «عنه».

(٣) أنظر للنقل عن الجاحظ في المستصفى: (٣٥٩/٢).

(٤) هذا تفسير لمذهب الجاحظ وليس جواباً له بدليل آخر الكلام.

ناطقة منها ذم اليهود والنصارى وأمرهم بالاتباع كيف كان. وكقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ ﴾ [ص: ٢٧] إلى آخره.

وكقوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ ﴾ [فصلت: ٢٣] وآيات لا تحصى. وقولهم تكليف ما لا يطاق يمنع، لقدرهم[١] وتكامل آلات[٢] النظر فيهم[٣].

[اجتهاد النبي ﷺ واجتهاد أصحابه في عهده][٤]

ومما يذكر هاهنا اختلافهم في جواز اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه، وجواز اجتهاد الصحابي في عصر النبي ﷺ. فأختار قوم جواز التعبد في كلا[٥] المسألتين، لأن الامتناع إما لذاته وليس، أو لتأديه إلى المفسدة ولا واجب على الله ثم قد يكون فيه لطف.

س: الاجتهاد مع النص محال، وتعرف الحكم بالنص ممكن في كلا المسألتين.

ج: إذا أوحي إليه أن اجتهد أنت ومن معك، وأنتم متعبدون، فيلزمهم الامتثال بالنص. وإمكان النص لا ينافي الاجتهاد كما أن إمكان السواد لا ينافي البياض، بل الوقوع ينافي. كما دل على الترتيب قصة معاذ.

وقوم جوزوا لغائبي الصحابة دون حاضريهم.

---

(١) كذا في الأصل والظاهر أنها جمع «قدرة» والأولى أن يقول «لقدرتهم».

(٢) في الأصل «الآلات».

(٣) ينظر في الرد على رأي الجاحظ في المستصفى: (٣٥٩/٢)، والمحصول: (٤٢/٣/٢)، والإحكام للآمدي: (١٧٨/٤-١٨١)، وشرح تنقيح الفصول: (٤٣٩)، وفواتح الرحموت: (٣٧٦/٢-٣٧٩).

(٤) ينظر المستصفى: (٣٥٤/٢-٣٥٥)، والبرهان: (١٣٥٥-١٣٥٦)، والتبصرة: (٥١٩-٥٢١)، وأصول السرخسي: (٩١/٢)، والعدة: (١٥٧٨-١٥٩٠).

(٥) في الأصل «كل» والصواب المثبت.

وقوم خصصوا الجواز بالمأذون، والحجة المذكورة متساوية النسبة.

س: كيف يجوز اجتهاد النبي ﷺ وقوله نص قاطع يضاد الظن، فإن الظن يتطرق إليه الاحتمال؟

أجاب المجوزة: يستيقن ظنه، وظنه أمارة حكمه، وكذا كل مجتهد فيلزمه اتباعه.

س: فإن ساواه غيره في كونه مصيباً بكل حالة، فيجوز له مخالفته في الاجتهاد؟.

ج: إن جاء[١] التعبد جاز، ولكن دل الإجماع على حظر مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم[٢] فضلاً عن النبي ﷺ، ومن خصص المصيب بطرف رجح اجتهاد النبي ﷺ لعصمته عن الخطأ.

س: كيف يجوز التعبد بمخالفة اجتهاده وفيه التنفير؟.

ج: إذا أوجب يلزمهم الامتثال، ولا يكون تنفير كما لو قبل شهادة فاسق لعدم علمه بفسقه، ثم قامت البينة على الفسق عند حاكم آخر فإنه يرد الشهادة لتعبد النبي ﷺ[٣] بذلك.

أما الوقوع فأنكره قوم، وقال به آخرون.

احتج القائلون بأنه عوتب في أسرى بدر في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ﴾ [الأنفال: ٦٧] فقال النبي ﷺ: (لو نزل عذاب ما نجا إلا عمر)[٤] لأنه كان أشار بالقتل.

---

(١) لم تتضح الهمزة في الأصل.

(٢) هذه دعوى باطلة وما ذكره في مسألة تقليد المجتهد غيره يدحضها إلا إن قصد به.
إن السلطان الحاكم إذا ألزم الناس بما رآه وجب الالتزام في الأمور العامة لا فيما يخص الأفراد فهذا صحيح.

(٣) نهاية ق ١١٩.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ ولكن في صحيح مسلم من حديث ابن عباس عن عمر بن الخطاب ﷺ: (لما أسروا الأسارى قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبوبكر: يا نبي الله هم بنو العم والعشيرة أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار فعسى الله أن يهديهم للإسلام.
فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت: لا والله يا رسول الله ما أرى الذي رأى أبو بكر
=

رد عليهم بأنه ربما كان مخيراً بين تعميم القتل والإطلاق والفداء، فأشار بعض الصحابة بتعيين الإطلاق، ومنع غيره، ونزل العتاب معهم لامع النبي ﷺ، وإن ورد بصيغة الجمع.

وهذا ضعيف ينافيه سياق الخبر، وسياق القصة المشهورة.

واحتج المنكرون بوجوه منها:

أنه لو كان مأموراً بالاجتهاد لأجاب عن كل سؤال دون انتظار الوحي.

ومنها: لو كان مجتهداً لنقل واستفاض.

أجيبوا بأن انتظار الوحي ربما كان حيث لم يتقدم اجتهاد، أو في حكم لا يدخله الاجتهاد أو نهي عن الاجتهاد فيه، أو كان له أمارة فعرف ما ينتظر وما لا ينتظر بها.

وأما الاستفاضة فلعله لم يطلع الناس عليه، أو كان النص ينزل فيغني.

وأما تهمة تغير الرأي فقد وقع في النسخ كما دل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾ [النحل: ١٠١] وما دل على امتناع النسخ.

وقد شرطوا في الاجتهاد شرطين:

أحدهما: أن يكون المجتهد محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استثارة الظن بالنظر[1] فيها، وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره.

=ولكن أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم فتمكن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكنني من فلان «نسيباً لعمر» فأضرب عنقه فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها. فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبوبكر ولم يهو ما قلت فلما كان من الغد جئت فإذا رسول الله ﷺ وأبوبكر قاعدين يبكيان. قلت يا رسول الله أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك فإن وجدت بكاء بكيت وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما. فقال رسول الله ﷺ: أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء -لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة (شجرة قريبة من نبي الله ﷺ) وأنزل الله عز وجل: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾ فأحل الله الغنيمة لهم. صحيح مسلم (ص١٣٨٥) ومسند الإمام أحمد: (١/٣٠-٣١).

(١) في الأصل «بالظن» والصواب ما أثبته.

والثاني: أن يكون عدلاً مجتنباً عن المعاصي القادحة في العدالة ليسوغ الاعتماد على قوله.

وهذا الثاني شرط لغيره لا لاجتهاده لنفسه.

واعلم أن قولهم لذا: «امتناعه لذاته أو لمفسدة» غير مستوفاة قسمته، بل قد يكون اللازم ما اطلع عليه هذا المقسم أو لتأديه إلى محال. ولا كل جهة ممتنعة اطلع عليها هو.

واعلم أنه إذا وقع القول بلزوم تعين الطلب، وتبين من تصفح الدواوين امتناع حجة قاطعة في محز الخلاف، ومراقي الظنون مختلفة لا تنضبط، ولا يصح[1] التكليف بإصابة واحد لا علم على إصابته لعلم[2]، والنفي الأصلي عام مانع الميل إلى المبالغة متوغلاً في المنع معتبراً المصالح، ويعلم فساد ما حكيناه عن القاضي عند الحيرة من التخير[3]، فإن التخيير وإن صح على طرفي الفعل فيكون إباحة[4]. وجواز الاستصحاب لايتصور بين الحظر والإباحة، أو الوجوب فيصير مشرعاً بهواه إن شاء حظر أو قسماً[5] آخر.

ﮀﮁﮂ

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «فلا يصح» لأنه جواب إذا.

(٢) أي لا توجد علامة على إصابة الحق مبنية على علم. فاللام في قوله «لعلم» تعليل للإصابة.

(٣) في الأصل «التحير» بالحاء المهملة والصواب ما أثبته.

(٤) سقط إعجام الفاء في الأصل فاشبهت الواو.

(٥) في الأصل «وقسماً» وهو خطأ لأن الأحكام الشرعية أضداد لا تجتمع فتعينت «أو».

القسم الثالث

في بقايا مواقف أصولية تتعلق بالاستدلال والأسئلة وسبيل الانفصال عنها ونوردها على مراسم الجدل[1]

وفيه فصول أربعة:

- الفصل الأول: في المطلب وصور الحجج وما يناسبها وما يتعلق بها.
- الفصل الثاني: في المشهور من التمسك بالنصوص وأسئلة وأجوبة تليق بها.
- الفصل الثالث: في جمع من اصطلاحات المتأخرين وتعقيب له.
- الفصل الرابع: في إيراد الأسئلة على الوجه المشهور ثم نقضها.

---

(١) الجدل في اللغة مأخوذ من قولهم جدلت الحبل إذا فتلته. فالجَدْل: الفتل الشديد. والجَدَل: اسم منه. والجديل: الحبل المفتول. واصطلاحاً عرفه القاضي بأنه: «تردد الكلام بين اثنين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه» العدة (١/١٨٤)، وعرفه ابن عقيل بأنه: نقل الخصم عن مذهب إلى غيره بالحجة الواضح (١/٢٩٧). ولعل صواب الكلمة الأولى (فتل). وعرفه ابن خلدون في المقدمة بأنه: معرفة قواعد الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه.

الفصل الأول

في المطالب وصور الحجج وما يناسبها وما يتعلق بها.

اعلم أن المطالب قد طول فيها من طول فيها وأكمل أدواتها سيما القاضي[١]، وأكثرها متداخلة ويستغنى[٢] عنها، فنورد المهم منها في العلوم.

أولها: ما الشيء؟ وقد يطلب بها مفهوم اللفظ[٣] وقد يطلب بها حقيقة الشيء[٤].

ومنها «أي» ويطلب به تمييز الشيء عن المشاركات في الأصل الأعم. ومنها «هل» ويطلب به أحد طرفي نقيض ما قرن به وبجوابه. ومنها «لم» ويطلب به مدار التصديق وهو الدليل، وقد يطلب به علة الشيء وسببه العيني وإن صدق الوقوع علماً أو مشاهدة، فهذه هي أصول المطالب العلمية.

ومن فروعها «كيف الشيء» وما يقال في جوابه يسمى كيفية، مثل إن الشيء أسود أو أبيض.

ومنها: «كم» وما يُقال في جوابه يسمى كمية.

و«أين الشيء» ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه.

و«متى» ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه، وقد يغني عنها أي إذا قرن بما يطلب.

ومن المطالب «من الشيء» ويطلب به خصوص ما عرف أنه عاقل لذاته.

---

(١) لعله يعني الباقلاني كعادته.

(٢) نهاية ق١٢٠.

(٣) مثل قولك ما الغضنفر أي ما معنى هذا اللفظ في اللغة؟ فيكون الجواب: هو الأسد.

(٤) مثل قولك: ما الإنسان؟ أي ما حقيقة الإنسان؟ فيجاب بأنه الحيوان الناطق.

والمعتبرُ في العلوم الأربعة الأولى، فأقدمها «ما» فإن الشيء ما لم يتصور معناه لا يتأتى أن يحكم عليه بنفي وإثبات أو يقبل أو يمنع الحكم المتعلق به. ويطلب[١] «هل» تتقدم على «لم» وأما بطلب[٢] «ما» فإن طُلِب به مفهوم الاسم فيكفي التبديل باسم أشهر، وإن طلب الحقيقة فلا يكفي لفظ مفرد. ومن توهم أنه يجوز أن يجاب عنه بذاتي وحداني[٣] جزء الحقيقة فقد أخطأ، فإن المطلوب هو، لا جزؤه وجزء الشيء ليس هو. ثم الجزء الخاص لا يدل على العام إلا بالالتزام، ولم يعتبر. والعام[٤] لا دلالة له على الخاص من حيث خصوصه.

وحدُّ الشيء: هو القول الدال على ماهية الشيء[٥]. ويركب بالضرورة من ذاتياته العامة والخاصة.

وبعض الناس[٦] اصطلح على الذاتي العام الذي لا يتضمنه ذاتي آخر في مرتبته للماهية النوعية بالجنس، ويتضمن الأقرب جميع الذاتيات العامة للشيء، وعلى الذاتي الخاص الذي يميز الشيء عن المشاركات في الجنس في ذاته بالفصل[٧].

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابها (مطلب).

(٢) كذا في الأصل ولعل صوابها (مطلب).

(٣) كذا في الأصل ولكن الناسخ لم يثبت التاء التي بعدها ياء النسبة وكذا لم يثبت النون التي بعدها ياء النسبة في الكلمة الثانية فكتبها (بداي وحداي).

(٤) ليس المراد بالعام هنا العام الاصطلاحي وإنما المراد المعنى العام سواء كان لفظه عاماً في الاصطلاح كلفظ الحيوان أو مطلقاً كلفظ حيوان في سياق الإثبات.

(٥) يفهم تعريف الحد مما ورد في المستصفى (١/١٢-١٣، ٢١-٢٢)، وانظر تعريف الحد في العدة (١/٧٤)، وروضة الناظر (١/٧١).

(٦) فعل هذا الغزالي ونقله عن المنطقيين، فإنه قال: «والذاتي ينقسم إلى عام ويسمى جنساً وإلى خاص ويسمى نوعاً فإن كان الذاتي العام لا أعم منه سمي جنس الأجناس وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمي نوع الأنواع وهو اصطلاح المنطقيين ولنصالحهم عليه فإنه لا ضرر فيه، وهو كالمستعمل أيضاً في علومنا». المستصفى (١/١٤).

(٧) الفصل: ما يفصل المعرّف عن غيره وغيره كالإحساس في الحيوان فإنه يشارك الأجسام في الجسمية والإحساس يفصله عن غيره. انظر: معيار العلم (٧٧)، وروضة الناظر (١/٧٨).

ولهما شأن في علوم أخرى، وتعريف وحد لا يحتمل مقدماته هذه الصناعة. وليس الغرض من الحد التمييز فإنه يحصل بالرسم.

والرسم قول يميز[١] الشي عن غيره تمييزاً غير ذاتي[٢] .

ويفرق بين الذاتي والعرضي بأن الذاتي يجب أن يتقدم تعقله ضرورة على تعقل ما هو ذاتي له، فإن الحيوان لا يعقل إلا بالجسم وشيء موجب حياته، وما لم يعقل الجسم أولاً لا يمكن تعقل الحيوان، بخلاف الحي فإنه قد يعقل دون الجسمية إذ هو شيء له الحياة، واستعداد المشي للحيوان ليس كالجسمية، فإن الجسمية متقدمة واستعداد المشي تابع، فيعقل أولاً الحيوان، ثم يعقل استعداد المشي.

ولا ينبغي أن يتوهم أن الذاتي هو ما لا ينفك عن الشيء من أوصافه[٣]؛ فإن الزوجية وإن كانت لا تنفك عن الأربعة، واستعداد الضحك عن الإنسان، ليسا ذاتيهما أي جزءاً[٤] ماهيتهما فإنك تعقلهما أولاً، لا بالزوجية أو استعداد الضحك، وتجدهما متأخرين[٥] والذاتي متقدم.

وهذا القدر ضروري معرفته في الرسوم. ولا نطول، فإن ما وراء ذلك قليله لا يغني وكثيره[٦] لا يلايم. وكُنْهُ هذا لا يتلقى إلا من صناعة المنطق فتطول مقدماته.

وقد رأيت بعض هؤلاء الذين يشرعون فيما لا يعنيهم يتخبط في هذه الأشياء من دون أن يعرف منها طرفاً، فجعل نفسه ضحكة.

---

(١) في الأصل (تميز) مع سقوط إعجام الياءين.

(٢) يفهم هذا التعريف مما قاله الغزالي في المستصفى (١٢/١).

(٣) نبه إلى ذلك الغزالي فقال: «ومن مثارات الأغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فإنهما مشتركان في استحالة المفارقة». المستصفى: (١٤/١).

(٤) في الأصل (حرا) بسقوط الهمزة والإعجام.

(٥) في الأصل (متأخران).

(٦) نهاية ق (١٢١).

فالعاقل إما أن يورد ما يورده محققاً صناعياً، وإما أن يمسك بالكلية عن علم ليس من شأنه، أو إن كان من شأنه أيضاً إذا لم يتعلق بصناعة يتكلم فيها.

والناس في هذه المائة مزجوا مناظراتهم بما لا يعرفونه وقد رضوا بكلمات لا يعلمون أصولها. فإذا أوردوها مختلة فاسدة فمنعوا عنها ونبهوا على جهة الصواب فقالوا[١]: هذا كفر وهو من الفلسفة أو المنطق.

ولم يعلم الأخرق أنه يريد أيضاً أن يتمنطق، إلا أنه ليس بعلمه فيفسده ويبخسه[٢].

فكيف صار تعويج الشيء إسلاماً وتقويمه كفراً؟[٣]

أو ترى أحدهم يطالع كتاباً فإذا رآك أخفاه موهماً أنه يطالع المنطق وغيره من الغوامض وإذا فتشت لم تجد عنده إلا كتاب المفتاح[٤] أو بحثاً من تنبيه أبي إسحاق يسمى بمعيار العلوم[٥]. وكثير منهم من يرفض أصله ويتمسك بقواعد فرق يبدّعهم، كما يقرر مثلاً التحسين والتقبيح العقلي ويلتزم به على قواعد المعتزلة أو غيرهم من الطوائف وليس عنده خبره. ثم إذا استدّ عليه الالتزام صاح وشنع. ولم يعلم أن كل من هجر الطرد وقال هذا

---

(١) كذا في الأصل والأولى حذف الفاء.

(٢) يحتمل رسم الأصل أن تكون العبارة (ينجّسه) لسقوط الإعجام وما أثبته أولى.

(٣) هذا الكلام يفهم منه أن المصنف قد ضاق ذرعاً بما لاقاه من علماء عصره بسبب اشتغاله بالمنطق والفلسفة ويشير إلى بعض الأسباب التي أوجدت النفرة بينه وبين علماء بلده.

(٤) كتاب المفتاح: لا أعلم ماذا يريد به.

(٥) معيار العلوم: كذا قال المصنف ولا أعرف كتاباً لأبي إسحاق بهذا العنوان والمعروف كتاب معيار العلم للغزالي وهو مطبوع. وقد أشار إليه الغزالي في المستصفى (١٤/١) وقد يكون المصنف يرى أن هذا الكتاب مأخوذ من كلام أبي إسحاق ا لشيرازي فيكون قوله «من تنبيه أبي إسحاق» أي مما نبه عليه أبو إسحاق. وقد يكون مراده كتاب التنبيه لأبي إسحاق وهو كتاب مشهور في فروع الشافعية، فيكون مراد المصنف أن بعض أهل زمانه يتظاهر بأنه يقرأ المنطق ويخفيه عن الناس وإن كان الذي أخفاه من كتب الفروع كالتنبيه.

مناسب ثم قال ورد الشرع باعتباره فقد حسّن[1] عقلاً، فإن المناسبة إن كان نفس ورود الشرع فقوله «مناسب» نفس الاعتبار فهو تكرير فاسد.

وإن عنى أن فيه دفع ضرر أو جلب مصلحة فلماذا ينفي أن يعتبر أو يترجح؟

س: عرف بعادة الشرع الاعتبار.

ج: إذا لم يكن مما يستحسنه العقل وليس دفع الضرر أو جلب المنفعة بحيث يختاره العقل مستحسناً إلا لنفس اختيار الشرع. وعرفنا التفات الشرع بالاستقراء إليه وتصفحنا، لا باقتضاء عقل وترجحه عنده أصلاً فالوصف الطري أيضاً عرف [التفات الشرع][2] إليه بكونه دائراً معه الحكم.

س: إلا أنه لا يناسبه.

ج: ماذا عنيت أنه لا يناسبه؟ أي ليس فيه مصلحة؟ فنفس المصلحة إذا لم يختارها[3] العقل مرجحاً لثبوت الحكم وتتلقى من نفس الشرع.

ويعرف كونه مطلوبه بملازمتها أحكام الشرع. فالوصف الطردي أيضاً كذا: ومن يفكر قليلاً وجد قاعدة التحسين العقلي[4] قد التزموا بها ضرورة وقلدوا فيها أبا زيد[5] الدبوسي فإنه من القائلين بالتحسين العقلي.

---

(١) في الأصل ضبطت الكلمة بالشكل هكذا (حَسُنَ) والصواب ضبطها بتشديد السين.

(٢) زيادة يقتضيها السياق وليست في الأصل. ولا يمكن أن تكون الزيادة بصيغة النفي (عدم التفات الشرع) وإن كان هو رأي الجماهير لأن السياق لا يتناسب حيث قال: يكون دائماً معه الحكم وهذا لا يمكن أن يكون دليلاً على عدم الالتفات ولكنه دليل على التفات الشرع عند من يراه.

(٣) كذا في الأصل وصوابه الجزم (لم يخيرها) ويحتمل أن العبارة «إذاً لم يختارها العقل؟» بصيغة الاستفهام.

(٤) في الأصل (والعقلي) بزيادة واو وقد يكون المعطوف سقط سهواً غير أن ذلك الاحتمال يلزم منه تثنية الوصف فيقال: «العقليين» فلما لم يثن الوصف لم أضف المعطوف الساقط ولم أثبت واو العطف.

(٥) في الأصل (أبو زيد).

وهو مذهب جميع أصحاب أبي حنيفة، بل قاعدة غيرهم أيضاً، وليس مما يختص بالمعتزلة[١].

ومنهم من عنّ له أن يمزج التصنيف بطرف من المنطق فأخطأ في قائمة قريباً من خمسة عشر موضعاً.

وليس غرضنا القدح بل إخبار هؤلاء ما لم يحيطوا به علماً، والتجاؤهم إلى قواعد ما شموا منها رائحة.

ولنرجع إلى المقصود.

لا ينبغي للمعرّف[٢] أن يعرف الشيء بنفسه كقول[٣] القائل: الكلام هو القول القائم بالنفس. والقول نفس الكلام.

---

(١) التحسين والتقبيح بالعقل الذي قال به الحنفية وغيرهم ليس بمعنى ترتيب الثواب والعقاب على الأفعال بمقتضى العقل بل بمعنى أن فيها صفات حسن أو قبح تصلح أن تكون مناطاً للثواب والعقاب. ولكن الله جلّ وعلا وعد أن لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال الرسل وورود الأمر والنهي. فمرتكب الزنا والسرقة يقضي العقل بأنه فاعل قبيح قبل ورود الشرائع ومستحق للوم ولكن الله وعد أن لا يعذب أحداً قبل أن يبعث الرسل ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ وهذا القول ليس خاصاً بالحنفية، بل اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وقال: إنه مذهب السلف. واستدل عليه بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴾ فسمى ظلمه قبل إرسال الرسل إليه طغياناً. وأمر موسى وهارون أن يدعواه إلى التزكي والتطهر مما فعله. ومنها قوله تعالى: ﴿ يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ فسمى فعله فساداً. وكذلك الآيات التي تدل على أن الرسل أمروا قومهم حين أرسلوا إليهم بالاستغفار كقوله في حق هود: ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾ وعلى لسان لوط: ﴿ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴾ فدلّ على أنها كانت فاحشة قبل أن ينهوا عنها. انظر: مجموع الفتاوى (٦٧٦/١١-٦٩٠، ١٥/٨-٩)، وانظر في مذهب الحنفية تيسير التحرير (١٥٠/٢-١٦٢) وسلم الوصول لشرح نهاية السول للمطيعي (٨٢/١-٨٧) وقال بعد نسبته هذا القول للحنفية «فكان مذهب هؤلاء المحققين من الحنفية مذهباً وسطاً بين مذهب الاعتزال ومذهب الأشاعرة فهو مذهب خرج من بين فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين» أ.هـ

(٢) في الأصل (للمعروف).

(٣) في الأصل (لقول).

ولا بمساويه في المعرفة[١] والجهالة كقول[٢] القائل: الأب هو الذي له ابن.

ولا بما هو أخفى منه كتعريف المعرف الجوهر بأنه: المتحيز[٣]. ونفس الحيّز أخفى من الجوهر حتى يصعب عليهم أن يقال: إنه[٤] إذا كان موجوداً وهو بالضرورة غير الجوهر[٥]، وكيف يكون الجوهر فيه ثم يكون ذلك أيضاً جوهراً، ويكون له حيز ويتسلسل؟ أو عرض، وكيف[٦] يكون الجوهر[٧] فيه؟ ثم إن ذلك يكون في جوهر آخر ويتسلسل أيضاً. أو نفس الجوهر فكيف يكون الجوهر في نفسه؟ أو تقدير المكان والتقدير[٨] في العقل[٩]، والجوهر متحيز في الأعيان ينتقل من جزء إلى جزء[١٠]، كيف ينتقل مما في ذهننا إليه، أو يسكن فيه؟ فيحتاج في حله إلى ما أوردنا في مصنفاتنا في الأصول.

أو كمن يعرّف العرض[١١] بأنه: الذي لا يبقى زمانين. وكونه لا يبقى زمانين أخفى منه.

وبهذا نعلم الخطأ في قول القائل: «يكفي في الحد أن يطرد وينعكس» فإن اللازم الخفي وإن كان مطرداً منعكساً لا يجوز التعريف به.

---

(١) نهاية ق١٢٢.

(٢) في الأصل (القول).

(٣) سقط إعجام الكلمة من الأصل وانظر معنى هذا الكلام في المستصفى (١/١٨-١٩).

(٤) في الأصل يشبه رسمها لفظ الجلالة وعليها علامة استشكال من الناسخ.

(٥) في الأصل زيدت كلمة (الباري) قبل كلمة الجوهر. والظاهر إنه سهو من الناسخ دفعه إليه تصحيف كلمة (إنه) إلى «الله».

(٦) كذا في الأصل ولعل صوابه (فكيف).

(٧) في الأصل (للجوهر) والصواب ما أثبته.

(٨) في الأصل (القدير).

(٩) مراده أننا إذا عرفنا الجوهر بأنه: المتحيز (أي الذي يشغل حيزاً) فإن الحيز لا بد أن يكون غير الجوهر وغير الجوهر هو العرض ولا يمكن أن يكون الجوهر في العرض. وإن قيل الحيز جوهر آخر تسلسل وإن قيل الحيز هو تقدير المكان فإن التقدير في الذهن والجوهر في الأعيان.

(١٠) كذا في الأصل ولعل الصواب (من حيز إلى حيز).

(١١) العرض: ما لا يقوم بنفسه، وهو ضد الجوهر.

ولا يجوز تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به كتعريف بعضهم العلم بأنه ما يوجب كون محله عالماً[١]. والعالمية لا تعلم أصلاً إلا بالعلم.

وكتعريف بعضهم بأنه: معرفة المعلوم على ما هو به. وإن كان المعلوم نفسه لا يعلم إلا بالعلم من حيث هو معلوم.

ثم المعرفة بالشيء لا تكون إلا على ما هو به، فهو زايد. فرجع حاصل تعريف العلم بالمعرفة وحدها، فإن كانت أخص أو أعم فهو خطأ؛ إذ لا يجوز تعريف الشيء بما هو أعم منه ولا بما هو أخص منه.

وإن كان هو نفسه فتعريف الشيء بنفسه، أو لازمه فالتعريف خطأ دون اشتقاق[٢]. ولا يجوز حمل السواد نفسه على الإنسان أو الضحك مثلاً[٣]، ولا يصح أن يقال الإنسان سواد بل أسود أو ضحاك. هذا في الحكم فما ظنك في الحد؟ فإن الشيء ليس هو اللازم الذي له بل ذو اللازم.

فإذا عُرِّف الشيء بما لا يعرف إلا به فيلزم تقدم معرفة كل واحد منهما على الآخر وعلى نفسه وهو محال.

وأردى هذه الوجوه ما ذكر بعضهم أن العلم: ما يعلم به.

فكل هذه فاسدات أوردناها لتنبيه المناظر.

س: الغرض من الحد التمييز وقد حصل بهذا.

ج: التمييز العيني لا يحصل بالحد، فإنه حاصل في نفسه لا بتحصيل[٤] الحاد.

---

(١) في الأصل (عاماً) وهو تحريف من الناسخ.

(٢) كذا في الأصل مع سقوط الإعجام عما عدا التاء. ولعل مراده أن تعريف الشيء بلازمه دون أن يكون مشتقاً منه لا يصح.

(٣) أي لا يجوز جعل السواد أو الضحك محمولاً في قضية موضوعها (الإنسان) كأن يقول الإنسان سواد.

(٤) سقطت التاء من الأصل.

وأما في العقل فلا يحصل إلا بما عقل قبله فما لم يُتمثّل كيف يُدرَك به شيء آخر؟

وإذا لم يتعاطَ[1] الفقيه الصناعات البحثية فلا ينبغي أن يحوم حول الحدود وأمر الجنس والفصل. ألم تر أن واحداً ممن يعرف بصناعة الخلاف: أراد أن يتمنطق، حدّ النوع بما ينفسخ بالفصل، وحدّ الجنس بما ينفسخ بفصل الجنس، حتى اقتصر في تعريف الجنس: أنه الذاتي العام، وأورد الذاتي على وجه لا يتميز عن اللازم، ونحو هذا.

فليحترز كل الاحتراز عن الشروع فيما لا يعنيه.

وأجود ما يقتصر عليه الحد المفهومي إما لعناية نفسه[2] أو لما يفهم العرب[3]، فإن أهل العرف لو رأوا حيواناً ذا أجنحة وقوايم ناطقاً ما سموه إنساناً، وانتصاب القامة ونحوها لها مدخل عندهم في الإنسانية. فلينظر إلى الداخل في المفهوم الذي إذا حذف يختل به المفهوم[4] والخارج منه الذي لا يختلف به.

والعناية حسنة بشرط أن يكون اللفظ مناسباً للوضع الأصلي حتى إن عنى بالحائط الماء يستقبح.

ويجب ألا يكون ما يعرّف به وحشياً غريباً.

وأن لا يسلم لازماً ينفسخ به الاصطلاح، كمن يفسر الأهل في التصرفات بالعاقل الحر، ثم يسلّم الأهلية مضافة إلى التصرفات، والحرية والعقل لا يضاف إليه فقد أفسد[5].

---

(١) في الأصل لم يحذف حرف العلة والصواب حذفه لأنه مجزوم.

(٢) أي ما يعنيه باللفظ وهو التعريف الاصطلاحي.

(٣) كذا في الأصل ولعل صوابها (الغير) فإن الإفهام لا يقتصر على العرب. وكلمة (غير) وإن كانت لا تقبل الألف واللام لكن المصنف ومن عاصره أو تبعه من الأصوليين يعبرون بها كثيراً.

(٤) نهاية ق١٢٣.

(٥) مراده والله أعلم أن من قال: الأهل: هو العاقل الحر. ثم يسلّم أن الأهلية هنا مضافة للتصرفات فهي أهلية التصرف. مع أنه لا يقول إن الحرية هي: حرية التصرفات. والعقل: هو عقل التصرفات وإدراكها على الوجه المطلوب. من يفعل ذلك يكون قد أفسد الحد.

وأن لا يزيد ولا ينقص في إعادته، فإنه إذا قال أعني بالإنسان حيواناً، فتصب القامة، بادي البشرية[١]، ناطقاً ثم قيل هل تعني به الحيوان الضاحك عريض الأظفار؟

فقال نعم وكان قد أورد ذلك لا رسماً، بل عناية على أنه مفهوم اللفظ - فقد انقطع، فإن هذا المفهوم غير الأول، ولا يكون للفظ مفهومان إلا على سبيل الاشتراك.

وهذا الحد المفهومي. وما بحسب العناية غير الحد الحقيقي الذي هو مشهور في المنطق، وإن كان هذا يورد هنا أيضاً.

والشيء الواحد يجوز أن يكون له رسمان إذا[٢] لم يشترط استيفاء جميع اللوازم في واحد.

ولا يمكن أن يكون لشيء واحد حدان إذ حقيقة الشيء واحدة.

ثم إن اشتمل واحد على جميع الذاتيات فلم يبق للآخر شيء، فإما أن يكون الآخر هو بعينه وقد غيرت عبارته أو شيء يتركب من خارجيات، فلا يكون حداً.

ولا يجوز للشيء مفهومان لاسمه، فإن مفهوم اسم الشيء هو، وهو لا يكون غير نفسه.

فالحد المفهومي أسهل من حد الحقيقة، وأفضل من الرسم الخارجي.

ويجب ألا يحد الشيء بغايته كما تعرف النكاح بأنه استيلاد. ولا يوجد العروض مكان العارض كقولهم: العشق اشتداد المحبة أو إفراطها، بل هو محبة شديدة أو مفرطة. وفرق بين التسوّد والسواد والاشتداد والشدة[٣].

وإذا قيل الأبيض ما هو؟ فجوابه أنه شيء يقوم به البياض. فلا يؤخذ فيه الحيوان أو الجسم أيضاً. حتى إذا قام بغيره كما هو قائم بالجوهر الفرد عند أهل السُّنة فيكون أبيض.

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه (البشرة).

(٢) كذا في الأصل والأولى التعبير بـ(إذ) لأنه يتكلم عن اصطلاح قائم فليس اشتراط اللوازم كلها في الرسم وعدم اشتراطها متروكاً لواضع الحد.

(٣) العروض هنا هو الاشتداد والإفراط. والعارض صفة الشدة العارض للمحبة. والسواد عارض والتسوّد عروض.

بخلاف ما إذا سئل عن القرحة فإنها ليست بياضاً[1] أي شيء اتفق بل بياض جبين الفرس[2]. وكالبلقة[3] فإنها ليست عن اختلاف أي الألوان اتفقت ولا في أي شيء كان، فإن الثوب لا يقال له أبلق. والبياض وإن كان خارجاً عن حقيقة الجسم والإنسان فهو ذاتي الأبيض من حيث هو أبيض. وليتحرز المعرف عن الأسماء المشتركة والمجازية إلا إذا لم يجد للشيء صفة أخرى فيضطر إلى وضع أو ارتكاب ذلك.

واعلم أن المعارضة[4] في الحدود ممتنعة. فإنك إذا سلمت أن ما ذكره الخصم حد فلا يتصور لشيء واحد حدان لما سبق. وإن لم يسلم فلا معارضة.

واعلم أن ضابط بطلان الحد ليس مجرد خلل بعدم اطراد وانعكاس، فإن التعريف باللازم ليس بحد، وباللازم الأخفى ليس برسم أيضاً، مع أنه لا يرد عليه نقض أصلاً.[5]

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب إضافته إلى أي وحذف تنوينه، فيكون اللفظ هكذا (بياض أي شيء).

(٢) جاء في لسان العرب (٥٦٠/٢) مادة (قرح): الأزهري: القرحة الغرة في وسط الجبهة. والقرحة في وجه الفرس: ما دون الغرة. وقيل: القرحة كل بياض يكون في وجه الفرس ثم ينقطع قبل أن يبلغ المرسِن.. وفي الحديث: خير الخيل الأقرح المحجل؛ وهو ما كان في جبهته قُرحة، بالضم، وهي بياض يسير في وجه الفرس دون الغرة.

(٣) جاء في اللسان (٢٥/١٠) مادة (بلق) البلق: سواد وبياض وكذلك البلقة ابن سيده: البلق والبلقة، مصدر الأبلق: ارتفاع التحجيل إلى الفخذين.

(٤) المعارضة في باب القياس عرفها الشيرازي بمعارضة العلة بما هو أقوى منها من نص كتاب أو سُنة أو إجماع. (شرح اللمع: ٩٣٦) وهي من طرق إبطال العلة، وقسّم أبو الخطاب المعارضة قسمين فقال: وهي على ضربين: معارضة بنطق، ومعارضة بعلة. فأما النطق فهو الكتاب والسُّنة والإجماع وقول الصحابة على ما بينا من الاختلاف، وأما المعارضة بعلة فهي على ضربين:

١. معارضة بعلة مبتدأة من غير أصل المعلل مثل قولنا: طهارة فلا تصح بالخل كالوضوء. (يعني لا تزال النجاسة العينية بالخل). فيقول المخالف: أعارض بأنها عين أمر بإزالتها لأجل عبادة فجاز إزالتها بالخل كالطيب في ثوب المحرم.

٢. المعارضة بعلة من أصله. وهو الفرق. (التمهيد لأبي الخطاب: ٢١٥/٤-٢١٧)، وقسم بعض الأصوليين المعارضة إلى معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع .. (ينظر روضة الناظر ٩٤٤-٩٥٠، والإحكام للآمدي ٨٩/٤-٩٠).

(٥) يشير إلى انتقاد قول الغزالي: عرفنا صحته باطراده وانعكاسه، المستصفى (١٧/١).

وتعلم أن قولهم الحد لا يمتنع[١] لا حاصل له؛ فإنهم يعنون به المبيّن حديته[٢]، كما أخذ بعض من يريد أن يتحذلق[٣]، فإن كل دعوى يتعين يقيناً صحتها لا تمنع، وكل حجة كيف اتفقت فأي خاصّة للحد؟

فأما المدعي أنه حد فيمنع.

وتوهم بعضهم أن المنع طلب فاسد، بل «ليس» و «لا» -نحوها-[٤] أدوات النفي، لا تشعر أصلاً بالطلب. فإذا قال القائل في تعريف الإنسان إنه فرس ناطق فقلنا: لا نسلم أو ليس كذلك[٥] لسنا طالبين منه بياناً، بل قطعنا بفساده فرددناه عليه.

وكذلك لو قال: العالم قديم. وقلنا ليس كذلك[٦] لسنا مطالبيه[٧] بالبيان بل مكذبين، فرادّين، فمن توهم أن نحو «ليس» و«لا» للطلب أخطأ.

ثم إذا أتى بحد فاسد؛ فإما أن يسلم أو لا يسلم، إذ لا يخرج حالنا من هذين أصلاً لتقابلهما بالنفي والإثبات. فإن سلمنا فلم يبق شيء والتزمنا بالباطل. وإن لم نسلم فقد جاء المنع إذ هو على اصطلاحهم ألا نسلم، ثم إذا قلنا: لا نسلم بعد أن لا نسلم فهل يحترق لساننا؟[٨]

فليس إلا أن يمنع إذا كان فيه مجال ذلك ولكن لا يطالب بالبرهان.

---

(١) كذا في الأصل والأولى أن يقول (لا يُمنع).

(٢) في الأصل (حديثه) وهو تصحيف من الناسخ.

(٣) نهاية ق١٢٤.

(٤) كذا في الأصل ولعل الأولى (ونحوها) بزيادة الواو. لأنه أخبر عن ليس وما عطف عليها بصيغة الجمع والمشهور أن أقل الجمع ثلاثة فلا بد إذن من العطف فتأمل.

(٥) في الأصل (لذلك).

(٦) في الأصل (لذلك).

(٧) في الأصل (مطالبته) وهو خطأ من الناسخ.

(٨) أي ما هو المحظور في ذلك.

وقد احتجّ بعضهم [١] في أن الحد لا يبرهن بأن برهانه يتركب من مقدمتين وكل مقدمة من جزئين [٢] فيرجع الطلب إلى كل جزء ويحتاج إلى برهان. وهكذا يتسلسل.

وهذا يشم منه رائحة الند [٣]، فلم يعلم أنه إن صحّ هذا فينبغي ألا يمنع دليل أصلاً، ولا مقدمة، فإن المقدمة إذا منعت تحتاج إلى برهان، وذلك البرهان يشتمل على مقدمات، ويعود المنع إلى مقدماته ويتسلسل.

فإن زعم في هذا الانتهاء إلى الفطريات فكذلك يقول الخصم في الحد.

وهذا أول من أورده من يريد أن يتمنطق [٤] قبل أن يطلع. وكأنه دعاه فما لباه ثم اتبعه الأرذلون.

ليس الطريق هذا بل هذا يتعلق بصناعة أخرى ولا تتأتى [٥] أن تذكر على الوجه ها هنا الحاجة [٦] إلى مقدمات، إلا أن الذي يليق بفهم المبتدي أنا إذا أخذنا المحدود -وليكن الإنسان- وأدخلنا الحد المشترك -وليكن أمراً مساوياً له إذ لو كان أعم وما يحمل على الأعم أعم فيأتي الحد أعم من المحدود- فإذا قلنا: الإنسان ضاحك وكل ضاحك حيوان ناطق -ضرباً للمثل- على سبيل القول الخبري المقصود منه على مجرد الحمل فيتعدى كذا فلا يلزم الحدية [٧].

وإن أورد المقدمة الثانية على وجه آخر وهو أن ما يوصف بأنه ضاحك، أو يحكم عليه بالضاحكية حده كذا، فقد تحمل هي على التعجب أو على لازم آخر، ولا يصح؛ إذ يلزم أن يكون حد أمور تحمل [٨] عليها هي من الإنسانية ولوازمه المختلفة واحداً، لا أنها مختلفات.

---

(١) هو الغزالي في المستصفى (١/١٧).

(٢) في الأصل سقطت الألف وهمزتها.

(٣) مراده والله أعلم أن هذا الكلام ظاهره مقبول فإذا تأملنا فيه وجدنا ضعفه.

(٤) يظهر أنه يريد الغزالي فإنه ذكر في المستصفى نحو هذا فانظر المستصفى (١/١٧).

(٥) سقط إعجام تاء التأنيث في الفعلين، هذا والذي بعده.

(٦) في الأصل (لحاجة).

(٧) سقط إعجام الياء من الأصل وما أثبته هو الأقرب إلى السياق.

(٨) سقط إعجامها في الأصل من الموضعين.

وإن عين فيه الإنسان فيكون النتيجة عين المقدمة. وكذلك إن جعل الحد المشترك رسماً، إذ ليس حد الرسم بعينه حداً لما هو رسمه. وليس لشيء واحد حدان فيجعل أحدهما حداً مشتركاً ليثبت به الآخر.

هذا مختصر يتأتى أن يذكر هاهنا، والحق في ذلك لصناعة هي ميزان جميع العلوم بأسرها لا يليق بمثل هذه الصناعات ذكر ذلك فليعذرنا من يروم البسط أو الإيراد على الوجه الصناعي فلكل بناء مستقر[1].

القول على تركيب الحجج

اعلم أنه لا تنتظم حجة بوجه من الوجوه على جهة يلزم منها لذاتها شيء دون أن تتركب من مقدمتين.

وقد علمت أن كل قول خبري مفرد فالبضرورة يتركب من محكوم به ومحكوم عليه. والتلازميات تتركب من بسائطها من خبرين مفردين على ما أشرنا إليه، فإن المطلوب إذا كان خبراً مفرداً فإما أن تشتمل المقدمة على أجزائه مقصوراً عليها فهي هو، أو تشتمل دون الاقتصار والمشتمل على الجزء المفرد أحد الشرطيتين فلا يلزم منه شيء إلا بوضع أو رفع، ويكون ذلك بالضرورة بمقدمة أخرى.

وما ينضم إلى العنادية[2] أو التلازمية في هذا السياق خبر آخر مفرد فيكون المجموع بذاته ناتجاً.

وإن اشتملت المقدمة على جزء واحد من المطلوب ناسبته به لا بد مما يناسب الجزء الآخر بالضرورة، ولا يمكن إلا بمقدمة أخرى فلزم بالضرورة ألا يلزم من قول شيء بذاته موضوعاً حجة عليه دون أن يكون من المقدمتين، حتى إن النص العام إذا استند إلى الصورة

---

(١) نهاية ق١٢٥.

(٢) في الأصل (العبادية) وهو تصحيف.

الخاصة فيلزم أن يكون للواقعة به ارتباط على أنه محكوم به له ليدخل تحت حكمه. ويلزم من مقدمتين ضرورة.[١]

س: إحدى المقدمتين أغنت عن الأخرى.

ج: في قولك العالم لا يخلو عن الحوادث كيف يغنيك عن المقدمة الأخرى؟ وهي قولك: وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. فإن الخصم يسلم الأول ويوقع الدواهي على الثانية.

والثانية كيف تغنيك عن الأولى؟ فإن منكر الأعراض مثلاً أو مجوّز خلوها[٢] عن الأعراض ينازعك. والزاعم أن من العالم -إذا أخذ بمعنى الموجودات ينوي الله- أشياء لا تقبل الحوادث[٣] كما هو مذهب متعمق الخصوم أعني هذا الأخير.

فكيف تغنيك عن المقدمة الثانية والمنازعة قائمة على الأولى؟

ولو أغنت الثانية عن الأولى لكنت إذا علمت أن كل اثنين زوج لا يخفى عليك أن الذي في كُمّ زيد زوج وهو في نفسه اثنان. بل أنت وإن حكمت أن كل اثنين زوج فعلمك بكون ما في كمه اثنان علم آخر.

---

(١) مراده أن النص العام إذا أريد الاستدلال به على صورة خاصة من الصور الخاصة الداخلة تحته لا بد من مقدمتين فقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴾ إذا أريد الاستدلال به على كون فلان من أهل النعيم لا بد أن نقول: فلان من الأبرار والأبرار في النعيم ففلان في نعيم. ودون هاتين المقدمتين لا تحصل النتيجة المطلوبة.

(٢) أي خلو الحوادث.

(٣) في العبارة خلل ناشئ عن تقديم جملة (ينوي الله) على اسم «أن» المتأخر (أشياء) وكان ينبغي أن تكون العبارة هكذا «إن من العالم -إذا أخذ بمعنى الموجودات أشياء لا تقبل الحوادث- ينوي الله» ومعنى العبارة أننا إذا أطلقنا اسم «العالم» على الموجودات دخل الباري جل وعلا لأنه موجود مع أنه جل وعلا لا يقبل الحوادث يعني لا يكون محلاً للحوادث. وهذه هي مستند المعتزلة في نفيهم كلام الله جل وعلا. وهو مستند باطل ولينظر في رده مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٢٠/٦، ٢٢٢، ٣١٣، ٣١٥).

س: الأولى إن أدخلت تحت الثانية أغنت عنها أو لم تتداخل فلا يتعدى إليها حكمها.

ج: دخلت من حيث إن المحكوم عليه من[١] الأولى من جملة آحاد تدخل تحت الثانية، من حيث إنه واحد منها، لا من حيث خصوص ماهيته[٢]. فصحّ تعدي الحكم من جهة ما دخل، واحتيج إلى علم ثان من جهة ما خرج.

س: الكلية علمت بالاستقراء، وهو الحكم على كلي احتجاجاً بما وجد في جزئياته الكثيرة.

ج: أما الاستقراء في اليقينيات فلا يعتبر كقول القائل: لا واحد من الطير بذي أذن لما شاهد الحمايم والفواخيت والصيّاح[٣] ونحوها.

ويجوز أن يكون نوع ما رآه يخالف حكمه حكم ما استقرئ كالبومة ضرباً للمثل.

وأما الحكم بأن كل طير حيوان ليس كذا؛ فإنه لو قيل لك إن في أقصى الغرب طيراً ليس بحيوان لا تصدقه، وإنما ذلك لأنك لم[٤] تتلق من أعداد شاهدتها، بل لزمك الحكم من نفس تعقل الماهية، فإنها لزمها ذلك.

ثم المستقرئ يقال له هل صادفت محل النزاع في تصفحك؟ فإن أجاب بلا، فلا يلزم التعميم، أو بنعم فلا حاجة إلى الدليل، هذا في اليقينيات.

نعم يفيد الاستقراء ظناً غالباً وباطل زعم من زعم من هؤلاء المتأخرين أنه استشهاد بكثرة النظائر فلا يعتبر؛ فإن كثرة الشهادات القولية وغير القولية قد تؤدي إلى اليقين.

فمن حكم أن كل فرس لا يعيش عند التوسيط[٥] متيقن، وإن لم تعلم جهة اللزوم، ولا ما يفرق بينه وبين الحية[٦]. حتى إنه يحكم به من يجوز خلافه بخرق العادة، فليس إلا كثرة الاطراد. فإذا صلح موجباً لليقين ولم يطرد في جميع المواضع، فكيف لا يصلح محركاً للظن.

---

(١) كذا في الأصل والأولى (في).

(٢) في الأصل (ماهيه).

(٣) الفواخيت: جمع فاختة وهي ضرب من الحمام المطوّق وفختت الفاختة: صوتت. اللسان: مادة (فخت) (٦٥/٢). والصيلح: يعني به الطيور ذات الأصوات من الحمام وغيره.

(٤) نهاية ق١٣٦ من الأصل.

(٥) التوسيط: قطع الشيء من وسطه نصفين. اللسان: مادة وسط (٤٣٠/٧).

(٦) مراده أن الحية ونحوها من الزواحف قد تعيش مع قطعها من وسطها.

واعلم أنه كما لا يتصور قياس من أقل من مقدمتين لا يتصور من أكثر من مقدمتين[١]. أما اللواتي فيها وضع ورفع[٢] فبعد اقتران الواضعة أو الرافعة لم يبق إمكان قرينة ثالث[٣].

وأما التراكيب من الأقوال المفردة وقد علمت ضرورية جزء مشترك وينحذف ذلك في النتيجة البتة، فالزائد على الاثنين إن لم يناسب النتيجة في جزء[٤] فلا يتعلق بها، بل يجوز أن يكون بياناً لبعض المقدمتين في قياس بعيد يشارك قرينته فيه، لا في قياس قريب. وإن ناسب النتيجة والنتيجة مناسبة لكل واحدة[٥] من المقدمات فتقع الشركة بين المقدمات، أو بين مقدمتين في جزء هو جزء النتيجة فيصير الجزء المشترك الواجب السقوط جزء النتيجة، وهو محال. بل إن كثرت مقدمات فهي[٦] لقياسات مبينة لمقدمتي قياس للنتيجة وعلى غير هذا الوجه يمتنع[٧].

واعلم أن التلازميات يتعين فيها الوضع للوضع والرفع للرفع، ولكن لا على كل وجه، بل وضع عين الجزء الأول، فيلزم عين الثاني أو نقيض الثاني لنقيض الأول. ولا يصح وضع الثاني لوضع الأول ولا رفع الأول لرفع الثاني لجواز أن يكون الثاني أعم من الأول كقولنا: إن كان هذا صحيح الصلاة فهو متطهر. ولا يلزم من رفع الخاص رفع العام، ولا من وضع العام وضع الخاص، بل يلزم من رفع العام رفع الخاص، ومن وضع الخاص وضع العام.

---

(١) قد أفاد القرافي من كلام المصنف هنا في شرحه للمحصول وإيراده عليه فانظر إن شئت نفائس الأصول في شرح المحصول (١٥٣/١) رسالة علمية أعدها عياض السلمي.

(٢) يعني القضايا الشرطية.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (ثالثة) أي مقدمة ثالثة.

(٤) في الأصل سقطت الهمزة والإعجام.

(٥) في الأصل (واحد) بالتذكير.

(٦) في الأصل (وهي) والصواب بالفاء جواباً للشرط.

(٧) ينظر تحرير القواعد المنطقية (١٧٦)، والرد على المنطقيين (١٨٧- ١٩٤).

والتلازمية كالخبر[١] المفرد في لزوم ألا يكون في مستغرقاتها الجزء الثاني أخص من الأول، بل يتعين إما المساوي أو الأعم[٢].

وأما ما توهم بعض الضعفاء أن في محل المساواة يجوز الاستنتاج على الطرق الأربعة[٣]، فذلك لعدم ممارسة العلوم البحثية، فإن ذلك اتفاقي ليس لصحة الصورة. ثم إذا علم أن لزوم أحد السببين للآخر ليس لزوم الآخر له و الإلزام في جميع المواضع هكذا، وإذا لم يلزم فلم يلزم. وإذا استثنى نقيض الخبر المقدم فقيل له دعواك كان لزوم الثاني للأول لا لزوم الأول له، وربط التلازميات ليس لحصر الثاني بل الأول والدليل عليه جواز[٤] عموم الثاني فإن عاد قال الأول أيضاً يلزم (جواز)[٥] الثاني فقد عمل تلازمية أخرى صار مقدمها متأخر الثانية، وتتم الحجة[٦]. لو صح الصوم بنية من النهار لرجح، وسلم أنه ما رجح واضطر إلى الاعتراف بأنه ما صح بنية النهار، وإن كانت المقدمتان مظنونتين. وكذلك إذا سلم لك أن الجصّ مكيل، وكل مكيل ربوي، لزمه ضرورة أن الجص ربوي، وإن كانت الثانية ظنية، فهذا لمن لم يتمرن بالعلوم لم يعلم أن لزوم التسليم من الترتيب الجيد لا من المواد الظنية والقطعية.

ثم هذا إذا جعل حداً أو رسماً ينفسخ بالشبهة، فإن معتزلياً مثلاً لو قال: لو كان الباري مرئياً لكان في الجهة، وليس في الجهة. من سلم هاتين المقدمتين لزمه ضرورة أن الباري غير مرئي.

---

(١) في الصلب (كالخبر والمفرد) وصححت في الهامش.

(٢) أي: لا يجوز أن يكون الخبر أخص من المبتدأ بل لا يخلو إما أن يكون مساوياً له أو أعم. تقول مثلاً: زيد أبوك أو زيد حيوان، ولا يجوز أن تقول: الحيوان زيد لأن الحيوان أعم من زيد، وكذلك تقول: إن كان هذا حيواناً فهو نام، ولا تقول: إن كان الحيوان هذا فهو نام.

(٣) في الأصل (الطريق) ولا يصح. ومراده بالطرق الأربعة الأشكال الأربعة المنتجة.

(٤) في الأصل (حرا).

(٥) هذه الكلمة سقطت من الصلب وأثبتت في الهامش.

(٦) نهاية ق١٢٧.

وكذا لو قال المشبهة: الباري موجود قائم بذاته وكل موجود قائم بذاته فعلى جهة من موجود آخر. فمن سلم المقدمتين يلزمه أن الباري في الجهة[١] وليس هذا بدليل، بل شبهة، فلزوم التسليم من خاصة جودة الترتيب، وإن كانت الخبريات[٢] التي فيها الترتيب كاذبة أولية الكذب والدليل دليل بمادته وصورته، أي بترتيبه وما يقع فيه ذلك إلا بمجرد الترتيب. ففاسد تعريفهم، وضبطهم الدليل بما ذكروا افهم، فإن هذا لا يحصله الظاهريون.

وتعلم أن المقدمتين كما تقدم في مثالات سبقت إذا سلمنا لزمت النتيجة، ولا تبقى[٣] المطالبة من أن توجُّه المطالبة بالنتيجة بعد تسليم ما يسلم دليلٌ على أن المذكور ما هو دليل، بل قد حذفت منه مقدمة، والدليل وإن لم يكن حده ما يلزم من تسليمه تسليم محل النزاع فأقل مرتبة من مراتبه هذا، فيلزمه ضرورة، فالدليل إذا قام تاماً لا مطالبةً بعد تسليمه، وكل مطالبة بعد تسليمه فإنما هو ببيان مقدمة هي جزء دليل، والبيان المطلوب بالمطالبة ليس لما سلم، فإنه قد استغنى بالتسليم، فلا يطالب ما سلم فيه بعينه، بل لأمر محذوف.

والمقدمة الثانية قد تحذف لظهورها كقولك: الإنسان حيوان، فيكون جسماً، وقد تحذف للتلبيس كقول القائل: فلانٌ يطوف بالليل فهو متلصص. ولم يقدر أن يقول: وكل طائف بالليل متلصص فإنه يتنبه[٤] الخصم للنقض أكثر إذا سمع المستغرقة[٥].

---

(١) الصحيح من مذهب أهل السُّنة إثبات علوّ الله جلّ وعلا ولفظ الجهة مجمل فإن قصد به جهة العلوّ فالله عالٍ على خلقه مستوٍ على عرشه، قال تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ وقال: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ وقال: ﴿ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ فالصعود والرفع يكون من الأسفل إلى الأعلى. ورؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة ثابتة بالكتاب والسُّنة أما الكتاب فقوله تعالى في شأن الكفار: ﴿ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ فإنه يفهم منه أن المؤمنين لا يحجبون عن ربهم، وأما السُّنة فقوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته» الحديث أخرجه البخاري في كتاب المواقيت (١٣٨/١-١٣٩).

(٢) في الأصل (الحريات) وهو تصحيف.

(٣) سقط إعجام لكلمة من الأصل وأقرب الاحتمالات ما أثبته كما يدل عليه قوله بعد ذلك بقليل (فالدليل إذا قام تاماً لا مطالبة بعد تسليمه).

(٤) سقط إعجام ما عدا النون من الأصل.

(٥) لا يخفى أن هذا التعليل لا يصلح في المناظرات التي يقصد بها بيان الحق ومعرفة حكم الشرع فلا يصح =

أما المقدمة الثانية يجب[1] أن يذكرها المناظر وأن[2] يطالب بذكرها جداً وأن يكون[3] فيه تلبيس، فإذا ذكر فإن كانت مستغرقة فيجب أن تكون في المبنيات على الأسباب مشتملة على عدم الموانع، ووجود الترابط، وإلا لا يصح الاستغراق؛ فإنه إذا قال: «وكل قتل عمد عدوان موجب للقصاص»، فورد النقض بالأب لا يبقى له جواب، فإنه أوجب في كل واحد ولم يخصص بالأجنبي أو غير الأب ولا بما ليس فيه مانع أو عدم شرط، بل استغرق كيف ما كان»[4].

وإن لم يذكر الكل بل البعض فلا يلزم، فإنه إذا قال: «كل سواد لون وبعض اللون بياض» لا يلزم أن يكون من السواد بياض، فإن بعضي اللون اختلفا، ولون ذلك البعض غير البعض الذي مطلوب لنا الحكم عليه، وما يقول بعض الناس إنه لا يحتاج إليه فهو[5] علقها، برفع الجزء الثاني الذي كان أول الأولى، فصارت الأولى لغواً، وانتقل، وقامت الحجة ثانياً، فعلم ضعف دعوى هؤلاء السقاط.

واعلم أن التلازم وإن كان بحسب اللغة ومتعارف علوم إنما يقال إذا تحقق اللزوم من الطرفين[6]، إلا أن الفقهاء صاروا يسمون كل شرطية فيها دعوى لزوم تلازمية فاتبعنا

-أن يحذف المناظر بعض المقدمات لئلا ينبه الخصم على النقض لأن المقصود من المناظرات بين الفقهاء بيان الحق لا التغلب على الخصم وإفحامه.

(١) كذا في الأصل ومن عادة المؤلف حذف الفاء من جواب أما.

(٢) في الأصل (المناظرون) وهو تصحيف من الناسخ حيث حذف همزة «أن» وضمها للكلمة التي قبلها فصارت (المناظرون).

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (وإن لا يكون) أو (إن يكن).

(٤) في الأصل كتب الناسخ بعد هذه الكلمة (ولا) ثم ضرب عليها.

(٥) نهاية ق١٢٨.

(٦) التلازم في اللغة تفاعل ولا يكون إلا من طرفين فأكثر فكان ينبغي أن لا يطلق إلا على التلازم البيِّن الذي يكون فيه كل واحد من المتلازمين لا ينفك عن الآخر مثل تلازم الحنث في اليمين ووجوب كفارة اليمين فلا يوجد الحنث إلا وجدت الكفارة ولا تجب الكفارة إلا مع الحنث.

اصطلاحهم، وقول القائل في تزييف هذا النمط بأنه إدراج لمحل النزاع في الدليل فاسد فإن التلازمية قد ركبت من خبرين أخرج كل واحد منهما عن خبريته وبعد الاقتران لم يبق قابلاً للتصديق والتكذيب. ومحل النزاع يجب أن يكون قابلاً له، فلما أخرج عن قبول ذينك[1] لم يبق محلاً للنزاع، بل كان الحكم القابل فيه للتصديق والتكذيب ما ارتبط به الخبران لا ما ارتبط به جزءا كل خبر[2] منهما، ولهذا صحت تلازمية صادقة من خبرين كاذبين لو انفردا كقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء:٢٢] وكقول القائل: لو كان التسعة زوجاً لكان الثمانية فرداً أي إشارة إلى زيادة واحد، والتلازمي صحيح والخبر[3] كان كاذباً لو انفرد - فإذا صح الكاذب فما ظنك بمحتمل الكذب.

ولا يقال إن «لو» للشك إذ لا شك في قوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] بل هو لربط أحد الجزئين[4] بالآخر من غير تصريح فيه لتعيين صدق أحد طرفي النقيض.

وكذا قولهم: إن لو لامتناع الشيء بامتناع غيره. فإنه إذا قال القائل لو أعطاني الله عمراً طويلاً لأكثرت الصالحات، أو لو أعطاني في بقية عمري مالاً لأجريت الصدقات، أو لو كان زيد في الدار لقضينا الوطر. ثم لا حاجة إلى هذا، بل يقول: عنيت ربطاً عرياً عن تعيين[5] على أن الأمثلة المذكورة ليس فيها امتناع أصلاً بل يجوز أن يعطى، وأن يكون[6] والكلام

---

(١) في الأصل (ذانك) وهو خطأ. والإشارة ترجع إلى التصديق والتكذيب.

(٢) في الأصل (جزء) ولا يستقيم الكلام بذلك.

(٣) في الأصل (والخبران) وهو خطأ من الناسخ.

(٤) في الأصل (الحرين) وهذا الرسم يحتمل بالنظر إلى طريقة الناسخ أن تكون الكلمة (الجزأين) ومعناه صحيح لأن الدليل له جزآن، والمثبت أقرب للسياق لأنه يتكلم عن اشتمال المقدمة على خبرين، والله أعلم.

(٥) أي عن تعيين ما هو واقع في نفس الأمر وكل ما أريده أن أبين الربط بين طول العمر وفعل الصالحات.

(٦) أي يعطى عمراً أو مالاً إشارة إلى قوله (لو أعطاني الله عمراً.. لو أعطاني في نفس عمري مالاً) وقول (وأن يكون) أي يكون زيد في الدار إشارة إلى الجملة الأخيرة.

بعينه شرطية[١]. وغرضي أنه خبري أم لا؟ بل إن «لو» ليست[٢] بدالة على امتناع مطابقه[٣] أو تضمناً، بل ذلك يلحق حيث يلحق[٤] من خارج.

وأما أنه هل يحتاج إلى أصل أو يخل بحصر الأدلة في نص أو إجماع أو قياس ونحو ذلك؟ فسيأتي ولك أن تعلم أن من الأدوات أدوات هي بالرفع أليق مثل «لو» وإن صحت لغيره[٥]. وأخرى هي للوضع أقرب مثل «كلما»[٦]. وتعلم أن صورة الحجة إذا كانت صحيحة، وإن كانت الخبريات[٧] التي فيها تلك كاذبة، يلزم من تسليمه بالضرورة قبول أخرى[٨]. كمن سلم أن الباري موجود، وأن كل موجود يشار إليه فالمقدمة الثانية وإن كانت كاذبة يلزم إذا سلمت المقدمتان ضرورة تسليم أن الباري يشار إليه. بل لو سلم أن القتل بالمثقّل سواد وكل سواد موجب القصاص لزم ضرورة أن القتل بالمثقّل موجب للقصاص[٩].

وتعلم أن من قال: «الدليل ما يلزم من تسليمه تسليم محل النزاع ظاهراً» أخطأ من وجوه، منها:

أن الظاهر لا يحتاج إليه، فإن الظنيات أيضاً إذا حسُن التأليف والتركيب يلزم ضرورة من تسليمه[١٠] تسليم محل النزاع، كمن سلم أنه[١١] -لغفلته عن المقدمة الثانية- يلزم[١٢] أن

---

(١) لأنه بمعنى قولك: (إن أعطاني الله عمراً..).

(٢) توجد إشارة استشكال على كلمة ليس والكلام لا يستقيم إلا بحذفها، ويدل على حذفها أنه لم ينصب خبرها.

(٣) في الأصل (مطلقة) والصواب ما أثبته كما يفهم من السياق.

(٤) وضع الناسخ إشارة استشكال على هذه الكلمة والعبارة صحيحة واضحة المعنى.

(٥) مراده أن حرف «لو» أليق بأن يصاحب المرفوع أي المعدوم فتقول: لو جئتني لأكرمتك. فيفهم منها أنه لم يجيء.

(٦) أي: «كلما» تناسب الوضع أي الوجود فتقول: كلما جئتني أكرمتك، فيفهم منها المجيء.

(٧) رسمها في الأصل يحتمل (الجزئيات) إذ الناسخ لا يكتب الهمزة في مثل هذه الكلمة ولا يعني بالإعجام. والمثبت أولى لأن الخبريات تحتمل الصدق والكذب وهو قد وصفها هنا بالكذب.

(٨) في الأصل (قول أخرى).

(٩) فصحت النتيجة مع كذب المقدمتين لما أقر الخصم بهما.

(١٠) كذا في الأصل والصواب تأنيث الضمير لأنه يعود على (الظنيات).

(١١) نهاية ق١٢٩.

(١٢) وضع الناسخ علامة استشكال على لفظ (يلزم).

تكون مستغرقة حاصرة[1]، وأن البعضية[2] لا تصح ثانية، فإن المهملة [3] إن كانت في قوة البعضية فحالها حالها، ولا يلزم منه شيء، وإن أخذت مستغرقة عاد إليها ما سبق فلا مخلص.

وتعلم أنه لا يجوز أن يكون المطلوب غير لازم بالذات عن دليله، بل تدل عليه النتيجة التزاماً، فلو كفى ذلك دليلاً لقام إثبات وجود الأعراض دليلاً على حدث العالم، بل على صفات الباري، وإن احتاج إلى توسط مقدمات كثيرة، ثم نضطر في إثبات النتيجة إلى مقدمتين [و][4] في إثبات المطلوب إلى ثلاثة[5]. وقد برهنّا على إثبات الثلاثة في دليل، فقد دخل في الدليل خارج وخرج داخل.

ثم ضمُّ الأخرى دليل آخر، لا يكون استدل عليه إلا ثانياً، ثم دلالة الالتزام لم تعتبر، فإن لوازم الشيء قد لا تتناهى ككون الاثنين نصف الأربعة وربع الثمانية وهلم جراً.

واعلم أن الأصل[6] لا يصح يورد جزءاً من الدليل إلا مندرجاً في المقدمة الأولى، كقول القائل مثلاً: المسلم والمستسلم مشتركان في مدار التسليم، وكل مشتركين كذا فيشتركان في التسليم ضرباً للمثل، أو ما يقرب من هذا. ودون هذا لا يتصور إيراد الأصل مأخوذاً جزءاً؛ أما أولاً: فلأنه يندرج في المستغرقة التي هي الثانية وهو من آحاد أدخل[7] فيها، فإفراده فاسد.

وثانيا: أنه إذا لم يكن على ما سبق لا يتصور إيراده فهي النوبة الأولى فإنه يلزم أن يذكر بعد الحكم، والدليل يلزم تقدمه[8] وتصور تقدمه أو صورة تقدمه إن تسومح، والأصل إن لم

---

(١) في الأصل (حاضره) بالضاد المعجمة وهو تصحيف.

(٢) البعضية: هي الجزئية سماها بذلك لكون الحكم فيها على البعض لا على الكل.

(٣) المهملة: هي الخالية من السور المبين لكمية الأفراد الداخلة في الحكم مثل قول الإنسان في خسر. انظر: تحرير القواعد المنطقية (٧٠-٧١).

(٤) زيادة لا بد منها.

(٥) أي أن المطلوب إذا كان لازماً للنتيجة والنتيجة تحتاج إلى مقدمتين فيصير المطلوب محتاجاً إلى ثلاث مقدمات.

(٦) الأصل: هو المقيس عليه.

(٧) كذا في الأصل إلا الهمزة أصابها مسح، ولعل الأولى (أدخلت).

(٨) في الأصل (تقدماً) ووضع الناسخ قبلها إشارة استشكال.

يندرج في المقدمة الأولى مع الفرع جميعاً لا يمكن تقديمه على الحكم فإذا فرع عن الحكم فما يذكر يقع في المقام الثاني ضرورة.

وثالثاً: أن لزوم أثر المقدمتين متوجه بالقاطع، والخارج ليس من الدليل إذ برهن على امتناع مقدمة ثالثاً[١].

وما يقال إن حدود التمثيل[٢] أربعة قد أبطلناه في كتبنا؛ لأنه لا حاصل له بتة. ثم الحد جزء المقدمة، فيدخل في أحدهما ضرورة، وليس إلا ما سبق.

ورابعاً: -وهو المشهور- أن المثبت هو الأوصاف إذ لو كان الاعتبار بأصل داخلاً[٣] لاحتاج في الأصل إلى اعتبار آخر بأصل وتسلسل أو دار، إن اعتبر ثبوته في الأصل بثبوته فيه.

أجيب عنه بأنا اعتبرناه في النوبة الثانية، والدليل مثبت الحكم بواسطة أو غير واسطة، والواسطة يكون منشأها الدليل كقولنا السفر مرخص لأنه منشأ المشقة، وتارة يلزم الديل كقوله: التصرف (الصادر)[٤] عن الأهل في المحل الحاجة[٥]، ومنشأ الحاجة الإنسانية. واعتبار الأصل المذكور في النوبة الثانية كلام مستقل لا يلازم المذكور ولا ينشأ منه، فيكون انتقالاً إذا لم يذكر في النوبة الأولى.

وهذا كله فاسد، أما حديث الواسطة فقول لا طايل فيه[٦] بل هو محتاج إلى بيان كل من المقدمتين سواء كان بما ينشأ أو بما يلزم أو بنص، أو بإجماع، أو ملازمة أخرى، أو عادية، أو إلزام محال منه تكون بعضيته، لا لازمة.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب (ثالثة).

(٢) أي حدود قياس التمثيل أربعة لأنه يتكون من مقدمتين وكل مقدمة تتكون من موضوع ومحمول.

(٣) كذا في الأصل بالنصب على الحال أي حالة كونه (داخلاً) وهو ضعيف، والأولى الجر على أنه نعت لأصل. ومعنى الكلام: أنه لو جاز أن يكون الأصل المقيس عليه (داخلاً) في الدليل وجزءاً منه لكان محتاجاً إلى أن يقاس هو على أصل آخر، وهذا يفضي إلى التسلسل.

(٤) ساقط من الصلب ألحق في الهامش بالخط نفسه.

(٥) يبدو أن في العبارة سقطاً فقد تكون هكذا (منشأ التصرف الصادر عن الأهل في المحل الحاجة) وقد تكون (التصرف.. للحاجة).

(٦) نهاية ق١٣٠.

ثم المقدمة إذا منعت احتاج إلى بيانها حاجة النتيجة، فإن كان ما ذكره نتيجة في بيان المقدمة نتيجة في بيان المطلوب نفسه، إذ ليس الأصل لازمها. ثم يقول: إذا قيل له لم قلت: وكل تصرف كيت وكيت يصح؟ فيقول في جوابه مقرراً لمقدمته إنه مناسب معتبر. فإذا طولب بالاعتبار فيقول: إنا إذا وجدنا الصحة في صورة كذا، فإما لكيت وإما لكيت، ويعدّ الغير المقدمات ويُلغيها، وجميع الخصوصيات فتتعين الحقيقة المتعدية[1]، وعيّنها بالحجة فأثبت العلية بالأصل فلم يكن دخيلاً ولا احتيج إلى الانتقال.

ثم هذا المجيب منع أن الحكم في الأصل ثابت بالأوصاف فقال إنه ثابت فيه بالنص والإجماع، فورد عليه أن النص والإجماع لا يمكن تعديتها إلى الفرع ولا يتصور الإلحاق.

أجاب بأنه تبين من تنصيص الشرع، وفي محل النص أن المقصود من ثبوت الحكم حكمة مضبوطة بأوصاف ظاهرة، وهي موجودة في محل النزاع، والشارع أمر بالقياس فقال: «قس الأمور برأيك»[2] فكان معناه: إذا عثرتم على وصف مصلحي في محل النص ومثله موجود في الفرع فاعلموا ثبوت مثل حكمه في الفرع.

وهذا أيضاً فاسد كما تراه.

أما قول الشارع: «قس» فإن هذا نقل في آحاد عن عمر، ولم ينقل القياس عن لفظ صاحب الشرع قط.

قوله: «يُعرف من تنصيص الشرع أن المقصود مظنة كيت وكيت» فقد التزم بأنها الباعث. فقلنا: فلان كذا، وكل كذا سبب مثلاً. فطولبنا بالثانية فقلنا: لأن كذا المذكور باعث الشرع في موضع، وكل باعث الشرع في موضع يوجب الحكم في مشاركاته فيلزم تقديراً للمقدمة الثانية أن كذا المذكور يوجب الحكم في مشاركات الأصل، ولم يخرج كونه باعثاً

---

(١) كذا في الأصل مع إهمال النقط ولعل الصواب (المتقدمة).

(٢) هذه قطعة من الأثر المروي عن عمر (في كتابه الذي بعثه إلى أبي موسى الأشعري. وقد سبق تخريجه.

للشرع عن صلوح أن يسمى علة للحكم، وإذا قال الشارع: إن ثوب زيد احترق. لا يمنع أن يكون سبب الاحتراق مساس النار، ولا يتنصب النص سبباً له فكذلك في الأسباب لا ينافي النص السببية، ثم إن لم يكن في الأصل مداراً فلماذا يتخصص بالعلية ها هنا، وفي الأصل أوصاف أخرى ومناسبات أعم أو أخص؟

بقي أن يقال على الطريقة المذكورة شيئاً آخر وهو أن يقال: هذا المذكور أولاً ليس بدليل، لأن الدليل إما نص وإما إجماع وإما قياس وليس هذا بشيء من الجملة المذكورة. ويقال على التلازم أيضاً[1].

وهو فاسد، أما الحصر فغير مستقيم؛ فإن فعل النبي ﷺ ليس بنص، لأن النص قولي وليس بإجماع، ولا قياس، والمتلقى[2] من فحوى الخطاب عند من يقول به ليس بنص، ولا إجماع، ولا قياس، على ما يقولون.

ثم بماذا يتبين الحصر في هذه الثلاثة فإن المفروغ منه هو النص، وعند الأكثر الإجماع، أما القياس بمعنى رد فرع إلى أصل كذا وكذا ما نصّ عليه الشارع ولا الصحابة، بل غاية ما ثبت بالإجماع الاجتهاد والرأي وكما شهد به قول معاذ «أجتهد رأيي» إذ ليس فيه أني أرد فرعاً إلى أصل، ولا يلزم تعيين النسبة، بل قد يصح من وجوه أخرى بأن يلزم محال شرعي أو يفضي إلى خلل أصل فيستدل على مطابقه دون إلحاق، فإن لزوم المحال الشرعي في الشرعيات كلزوم المحال العقلي في العقليات.

ثم يسلم الحصر في هذه الثلاثة، فليس من شرط الدليل أن يكون قياساً بالعقل بل ما في قوته أن يكون قياساً لتأيده بأصل، وما ذكرناه يتأيد بالأصل.

---

(١) يقال على التلازم مثل ذلك: أنه ليس بدليل لأن الدليل أما نص أو إجماع أو قياس، وهو ليس واحداً من هذه الثلاثة.

(٢) نهاية ق١٣١.

ومن الأدلة أن الأصل محال أن يقع جزءاً من الدليل المقدم إلا على طريقة قلناها. وقد اتفقوا على صحة غيرها فدل أن المعتبر ما في قوة القياس بأن يشهد له أصل.

وما يقال في الحصر في الثلاثة، إن هذه يبدع جاحدها أو يكفر لا يسوى شيئاً، لأنه إن قام البرهان على صحتها فكفاها ذلك إذ ليس من شرط الصحيح أن يبدع جاحده فمالك[1] يقول بالمصلحة المرسلة وغيره ينفيها وأحدهما بالضرورة منكر للحق، لأن المسألة أصولية من الأمهات إذاً، ولا يكفر أحدهما صاحبه. ولا كل من القائلين بالعموم والخصوص ونحوها.

ثم إذا قيل من الذي يكفر؟ فيقول: يكفر بالإجماع[2]، فيقال له: كفاك الإجماع دليلاً والتكفير لا مدخل له، أو التبديع[3]، فإن من لم يبلغه الإجماع محجوج به إذا سمعه دون حاجة إلى تكفير فأين الإجماع على الحصر؟ ولماذا يلزم من عدم التكفير عدم الصحة؟

واعلم أن طريقتهم المشهورة بأن لا نص فاسدة، فإن المستدل يرجع حاصل عمدته في نفي المدارك إلى بحثه وتفتيشه وعدم اطلاعه، ومن المشهور أن عدم العلم ليس علماً بالعدم، ثم قولهم: إن صاحب المذهب فتش فما وجد، وأنا فتشت فما وجدت غير مستقيم، بل إنما خالفه الخصم، لأنه ليس كلامه وكلام صاحبه حجة عنده. ثم إن دواوين الفقه كلها ملأى من قول الشافعي وروايات[4] أبي حنيفة، ورجوع في مسائل لا تحصى ما الذي يؤمننا أنهم لو عاشوا ما رجعوا ببحث آخر لهم. حتى إن القاضي أبا زيد قال: كأن أبا حنيفة لم يبلغه الحديث المروي في ذكاة الجنين، وهو ما سئل النبي عليه السلام: إنا لننحر الجزور فنجد في بطنه جنيناً أفنلقيه؟ فقال النبي ﷺ: «كلوه، فإن ذكاة الجنين ذكاة أمه»[5].

---

(١) في الأصل (فملك) والصواب ما أثبته، وهو يعني مالك بن أنس الإمام المشهور رحمه الله.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (منكر الإجماع) وقد يكون مراده يكفر بسبب إنكار الإجماع.

(٣) التبديع: الحكم بأن هذا مبتدع.

(٤) في الأصل (ورايات) وهو سهو من الناسخ.

(٥) أخرجه أبو داود بلفظ: «كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه» (١٠٣/٣)، وأخرجه الترمذي بلفظ «ذكاة الجنين ذكاة أمه».

وقال: وفي الباب عن جابر وأبي الدرداء وأبي هريرة. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وقد روي من غير هذا الوجه عن أبي سعيد. والعمل على هذا عن أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ: (١٨٣/٥). وأخرجه ابن ماجة في سننه (١٠٦٧) وأحمد في المسند (٣١/٣، ٣٩، ٤٥، ٥٣) وأخرجه البيهقي =

واعترف أكثر[١] محققي أصحابه بأن هذا لا تأويل له.

وكما رووا أن أبا حنيفة رجع عن التوضؤ بنبيذ التمر[٢] وليس هذا[٣] في موضع، بل تردد الإمامين ورجوعهما لا يكاد يحصى.

ثم إن كنت أقلدك فلا حاجة إلى هذا، فقل حكم به إمامي وهو ثقة لم يجازف فاتبعه، فإن كفاك الحوالة فيكفيك أولاً ولا تحتاج إلى ذكر الدليل. ثم بعد هذا يقول الخصم: إقدام إمامك على النفي لعدم الدليل يعارضه إقدام إمامي على الإثبات ويكون له دليل، ولا أحتاج أذكره وقول إمامي أولى بالقبول، لأنه مثبت. ثم في الأقيسة كثرة، وكل ما يذكر في الأصول محتمل أكثر.

وتكليف المعترض (طرح)[٤] لدليل عليه[٥]، والاقتصار على المشهور لا يكفي، إذ من المحتمل أن يكون مما لم يشتهر عنده ولا يظهر لنا أن المستدل في الفضل بحيث اطلع على جميع مآخذ الفريقين، فإن رجع إلى بحث نفسه فكأنه قال: إني فاضل فاتبعوني. فيقال: ولا كرامة، ولا ندري أنك هل بحثت في عمرك بحثاً يفيد أم لا؟

فإن قال: أنا عدل فليقل أولاً، وينتقل عن الدليل، ويتخلص، أو يحلف، فإنه أوقع للتصديق.

فإن قال: إن كان عندك شيء من الأقيسة فاذكرها حتى أفسخه. فمعناه اذكر الدليل حتى أعترض عليه، فإني عجزت عن الدليل.

=عن جابر وأبي سعيد مرفوعاً (٣٣٥/٩)، وأخرجه الحاكم عن جابر وأبي هريرة (المستدرك - كتاب الأطعمة: ١١٤/٤-١١٥).

(١) نهاية ق١٣٢.

(٢) رجوع أبي حنيفة عن الوضوء بالنبيذ نقله السرخسي في المبسوط فقال: «..وقال أبو يوسف: يتيمم ولا يتوضأ به وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى. وروى نوح في الجامع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه رجع إليه» ، المبسوط (٨٨/١).

(٣) كتب الناسخ قبل اسم الإشارة حرف « في» ثم ضرب عليه.

(٤) سقطت الكلمة من الصلب وأثبتت في الهامش تصحيحاً.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب (الدليل).

وكل ما قال سبرت فكأنه يقول: طرقوا[1] لي، فإن قولي حجة، أو عجزت أنا فاعجزوا مثلي، أو قرأت جدل الشريف[2] فحصلت به جميع علم الشافعي وأبي حنيفة فصرت بحيث كلما[3] لم أجد ولا أعلم فهو باطل.

ثم العجب أنه يقول: الظاهر من حال من تصدى لمنصب الاستدلال كيت وكيت. فيا عجباً من أقعده في منصب الاستدلال؟ ومن رضي به مستدلاً؟ ثم عاداته لا تكفي في دعواه. فيقال له هات شاهديك اللذين حضرا تنصيبك ليشهدا على النفي الصريح ويحكم به.

والحاصل أن المتمسك بهذه الطريقة إذا قال لخصمه: إن كان قياساً فأبرزه حتى أفسخه أو بيِّن الفرق بين أصله وفرعه وقد[4] طرح الدليل على المعترض.

(١) كذا في الأصل بالفاء أو القاف لعدم الإعجام ولا يظهر لي معناها إلا أن تكون من الإطراق «أطرقوا» أي: (اسمعوا وأنصتوا) ولكن حذفت الألف الأولى.

(٢) جدل الشريف: قد يعني به الشريف المرتضي واسمه علي بن الحسين بن موسى. نقيب الطالبين من أئمة علم الكلام والاعتزال. توفي سنة ٤٣٦هـ ولم أقف له على كتاب في الجدل.

(٣) في الأصل (كما) وهو خطأ من الناسخ.

(٤) كذا في الأصل ولعل صوابها (فقد) لتكون واقعة في جواب «إذا».



الفصل الثاني

في المشهور من التمسك بالنصوص وأسئلة وأجوبة تليق بها. ولنذكر أولاً الفرض[١]:

فإن قوماً جوزوا الفرض، وآخرون منعوا، لأنه عدول عن محل السؤال.

ومجوّزوه [٢] اختلفوا في وجوب البناء. منهم من أوجب للزوم التفصي[٣]، عن عهدة موقع السؤال. ومنهم من منع لإبطال فائدة الفرض.

واحتج المجوزون بأن السائل إذا سأل عن الكل سأل عن البعض فلم يكن[٤] عدولاً عن محل السؤال.

وهو فاسد، فإن الجواب عن البعض ليس جواباً عن الكل فما أجاب السائل بعد.

ثم إن السائل عن الكل باطل أن يقال سائل عن البعض فإنه[٥] إذا سأل سائل عن أن كل موجود هل هو في الجهة؟ أو كل خارج نجس هل ينقض الوضوء؟ ليس بسائل عن حال بعض كيف اتفق فإنه علم حال البعض، بل غرضه العلم الخاص بالكل. وقد علمت أن الذي يبطل الكل البعض المخالف له في النفي والإثبات فكيف يغني البعض عن الكل؟ ولا يلزم من صدق البعض صدق الكل أصلاً، فقد هرب عن السؤال وما أجابه، بل إن لم يكن بنى على سؤال سائل ولا أفتى عاماً بل بخاص مرضي وهو مختلف فيه فلا حجر عليه أصلاً. وما يقال: إنّه قسّم محل السؤال إلى قسمين ليثبت كل قسم بدليل فلا مانع عنه، فيجب أن

---

(١) الفرض أو الفرض والبناء يقصد به: أن يفرض الخلاف في البعض ويقيم الدلالة عليه ثم يبني عليه بقية المواضع لأنه لا قائل بالفرق.

(٢) في الأصل (ومجوزون) وهو سهو من الناسخ.

(٣) لم تعجم الكلمة في الأصل والأقرب للسياق ما أثبته والمراد بالتفصّي الانفصال عن السؤال والجواب عنه.

(٤) في الأصل (فلم يمكن) وهو تحريف من الناسخ.

(٥) نهاية ق١٣٣.

يقسم محل السؤال كما يقول: تصرف الصبي إما أن يكون بمرأى من الولي أو لم يكن ثم يبين كل واحد ويكون قد عمم الدليل، ولم يكن هذا فرضاً بل تقسيماً صحيحاً. وإن لم يتيسر له اليوم ويؤخر إلى غدٍ فيكون قد بين شطراً من محل السؤال وبقي عليه آخر[١]، ولا يحبس عند القاضي، ولا يشهر في البلد. كما إذا لم يسعه الوقت إلا لبيان مقدمة واحدة أو يبقي من جواب الأسئلة طرقاً.

واعلم أن المسألة الواحدة ممتنع أن تكون ذات صورتين، فإنه حينئذ تكونان مسألتين لا واحدة، بل يجوز أن تكون مسائل تشعّب من مسألة واحدة إذا خصصنا البحث صارت مسائل ذات صور مختلفة وإذا عممنا صارت مسألة واحدة ولها صورة واحدة.

[التمسك بالنص وكيفية الإيراد عليه والجواب عنه]

القول في المشهور من التمسك بالنص وما يورد عليه وما يدفع به المقاوم.

والتمسك بالنص إما أن يكون ابتداءً أو في إثبات مدارك الحكم. وفي الجملة إثبات مقدمة ما، والنص القاطع في مسائل الخلاف لا يقع [٢] فيكتفى بالظاهر.

فإن تمسك المستدل بعموم، فللمعترض أن يمنع وقوع عموم ما، وأن له صيغة، وإن كان مما ضعفناه[٣] ولكن جرت بنحوه عادتهم. والأجود للمناظر أن يحترز عن ضعاف تهدم بقواطع فينقطع.

---

(١) في الأصل (أمر) وهو تحريف.

(٢) لابن تيمية تعقيب على هذا فينقل من الأصول والفروع.

(٣) في الأصل رسمت هكذا (مماداً ضعنا) ولا معنى له وأقرب الاحتمالات ما ذكرته وهو المناسب للسياق. ومراده أن المعترض على العموم له أن يعترض عليه بمنع العموم في الألفاظ ومنع وجود صيغة تدل على العموم بمفردها مع أن هذا القول ضعيف وقد بين المؤلف ضعفه في أول الكتاب.

وإذا نزل فيمنع كون ما ذكره عاماً أولاً بجهة إثبات إهمال[1] فيه وأنه إذا كان مهملاً[2] يتعين فيه الحكم على البعض، ويشك في الكل فيتنزل عليه[3]. ثم له أن يبين أنه عام دخله التخصيص على ما سبق، والمنازعة في أنه لا يبقى حجة.

فإذا نزل فله أن يبين مستند المخالفة في النزع[4].

فيجيبه المستدل بإثبات صيغ العموم على ما سبق، وبإثبات العموم وله أن يستدل على عموم ما خرج مخرج المهمل[5] بأن الحكم مضاف إلى الشيء مطلقاً وله أن يستشهد بالمناسبة ليشهد على نسبة الشارع الحكم إلى مطلق الشيء، ويوجب الاطراد في الجزئيات. أو يبطل جهات الألف واللام حتى يتعين الاستغراق، بألا يوجد فيه قرينة للعهد دون قرينة يبعد أن تنقل ويلزم التجهيل، ولا يكون حكماً يلحق الشيء من حيث هو ذهني. والألف واللام اللذان للزينة إذا أضيفا إلى الماهية قصد الماهية فيطرد في الجزئيات. والمناسبة المطلقة من جملة القرائن. وإن كانت نكرة في سياق النفي[6] وهي تعم لما سبق وليست مطلقة بمعنى الاقتصار على واحد غير معين كقوله ﷺ: «ألا لا يقتل مؤمن بكافر» يستدل على العموم في الكافر أيضاً لأن الصيغة تشهد به. وكقوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» فإن النكرة وإن لم تقترن بالكافر والمال يقتضي السياق العموم فإن الواحد الشخصي غير متعين فيه، ويخرج الكلام عن الفائدة إن أضيف إلى واحد لم يتعين ويلزم التلبيس والتجهيل، والقائل: «ما ضربت مسلماً بسوط»، وقوله: «ما سقى

---

(١) كذا في الأصل ولعل صوابه (إجمال).

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (مجملاً).

(٣) أي يتزل على البعض لا على الكل.

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (الشرع).

(٥) أي الخالي من السور المقتضي للعموم.

(٦) نهاية ق١٣٤.

الكافر منها شربة ماء»[١] لا يفهم منه سوطاً واحداً وشربة ماء واحدة[٢]. ويشترك الكلام إن أنزل عليه حداً[٣]. والعام إذا دخله التخصيص يقرر جهة بقائه حجة بما سبق.

وبيان مستند المخالفة إن كان بقياس فإما أن يدفع بتقديم العموم على القياس على ما سبق في القسم الثاني وإما أن يقدح في الجمع.

ومن مصطلحات القوم أن العام المخصص في صورة لا يلزم على المستدل[٤] بيان انتفاء مستند التخصيص فيه في الفرع. وفرقوا بينه وبين النص يتخلف الحكم في صورة، فإنه يجب فيه تعيين مستند التخلف وإلا ينخرم ظن التخلف.

قالوا: ولا يكفي أن يقول بكون[٥] المانع أو لانتفاء شرط مطلقاً، فإن الأصل على ما يزعمون أن يكون انتفاء الحكم لانتفاء السبب. وإذا بين المانع أو انتفاء الشرط بخصوصه[٦] فيلزمه بيان انتفاء مستند المخالفة في محل النزاع ولا يكفيه أن يقول: «الأصل عدم المعارضة»

---

(١) هذا مأخوذ من قول الرسول «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء».
أخرجه الترمذي في سننه من حديث سهل بن سعد مرفوعاً (٥٦٠/٤) وقال: هذا حديث صحيح غريب من هذا الوجه.
وابن أبي شيبة في المصنف (٧٨/٧) عن رجل من بني سالم أو فهم: «أن النبي ﷺ أتي بهدية فنظر فلم يجد شيئاً يجعلها فيه فقال: ضعه بالحضيض فإنما هو عبد يأكل كما يأكل العبد ويشرب كما يشرب العبد ولو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى منها كافراً شربة ماء» وأخرجه الحاكم في المستدرك (٣٤١/٤) من حديث سهل بن سعد مرفوعاً: وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) في الأصل (واحد).

(٣) كذا العبارة في الأصل مع سقوط الإعجام في (أنزل).. وقد يكون مراده: أن الكلام يصبح مشتركاً إن نزّل على أن النكرة في سياق النفي تدل على واحد غير معين. وقد يكون في العبارة تحريف من الناسخ.

(٤) في الأصل (المشترك) وهو خطأ.

(٥) في الأصل (بلون) والصواب المثبت والمعنى (لوجود مانع) فكان تامة.

(٦) في الأصل (مخصوصة).

فإن هذه دلالة على سبيل العموم والخصم أتى بما يدل على نقيض ذلك بما هو أخص والأخص أنص.

قالوا: وإنما لا يحتاج في العام إلى بيان انتفاء مستند التخصيص، فإن العام بلق على عمومه في غير محل التخصيص ويدل ذلك على انتفاء مستند التخصيص، فإن احتمال موافقة الدليل وهو العام راجح، حتى لو بين الخصم مستند التخصيص في الفرع فللمحتج بالعام أن يقول من المحتمل وجود مناسب آخر إذ السبر لا يفيد غير الظن. وهذا الاحتمال أرجح لموافقة العموم.

هذا بحسب ما اشتهر. وسنذكر في النقض وفي العلة المنقوضة ما يجب. ووكّد الخصم في العمومات التنزيل على البعض وهو محل الإجماع[1] وكذا في المطلقات، وقد جرت عادتهم بتنزيل كثير من العام على الإطلاق زاعمين أن المطلق إذا عمل به مرة سقط الاحتجاج به كقول القائل: «أسقني ماءً». فنقول: قد عمل به في محل الاتفاق. ولا يتمشى نحو هذا إلا مع من لم يتيقن العموم.

ومن قبيل ما تشبث به المعترض الورود على واقعة خاصة ويخصص بها. وهو ضعيف لما سبق[2].

وأقوى المقامات ما على الإهمال ودخول التخصيص كمن[3] عرف كيفية التقرير[4]. وقد سبق لك جميع هذه في القسمين[5].

---

(١) أي حمل العام على القدر المتيقن وهو أخص الخصوص.

(٢) قد مر سابقاً.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (لمن).

(٤) في الأصل رسمها يحتمل (التقرير) أو (التعلي) والمناسب ما أثبته والمعنى: أن أقوى الاعتراضات على العام ما يرد على القضايا المهملة الخالية عن السور، أو على العمومات المخصوصة لمن عرف كيف يقرر الاعتراض.

(٥) أي في القسمين الأولين من الكتاب.

وإذا احتج بالمفهوم فللمعترض منع كونه حجة أصلاً، وإثارة احتمال واقعة مخصِّصة[١] أو توكيل إلى رأي المجتهدين، أو سبق سؤال أو اعتماد قرينة للنافي[٢]. ويجاب بما سبق[٣].

وإن كان التمسك بأمر أو نهي يقع عليه كل ما ذكر من اشتراك الصيغ، وصلوح الوجوب والندب، وأمر التكرر وعدم التكرر، وما ذكر في اقتضاء الأحوال الأمر حيث اتجه. ويجاب بما سبق.

وإذا أريد سوق الأمر إلى الوجوب فليرجع إلى أن[٤] الأمر ظاهره الوجوب لأنه أوفى بتحصيل المراد. وإن أريد السوق إلى الندب فليرجع إلى أن الندبيات أكثر من الواجبات، وأقرب إلى التيسير ونفي الحرج.

وكذلك النهي وصلوحه للتحريم والكراهة ويتوجه فيه بعينه ما سبق.

[الاعتراض على المستدل بالظاهر]

ومن المشهور أنه إذا احتج المستدل بظاهر فللمتعرض أحد ثلاثة:

أولاً: منع الظهور.

ويجيبه المجيب بإثبات الظهور بأن يثبت كونه حقيقة فيما ذكر مجازاً في غيره. وقد سبق ذكر صوارف.

---

(١) نهاية ق١٣٥.

(٢) مراده أن المعترض على الاحتجاج بالمفهوم قد يمنع حجيته وقد يذكر احتمال ورود المنطوق على واقعة خاصة دعت إلى تخصيص المذكور بالذكر أو قصد الشارع بالنص على المذكور حث المجتهدين على الاجتهاد فيما عدا الصورة المذكورة طلباً للثواب. وقد يدعي المعترض أن التخصيص بسبب سبق سؤال أو قرينة أوجبت تخصيص المذكور بالحكم.

(٣) أي ما سبق من التمسك بالأصل وهو عدم هذه الاحتمالات.

(٤) في الأصل (ليس) بدل (أن) وهو سهو من الناسخ.

ومنها: كثرة إطلاق؛ فإن استعمال اللفظ في جهة الحقيقة أغلب. ولهم فيه طريق آخر وهو أن يقول الخصم إنك لما أثبت الاحتمال[١] سلمت عدم الظهور في جانبك فيلزم أن يكون ظاهراً فيما[٢] ذكرته فإن الأصل عدم الاشتراك ويقررون بأنه يخل بالتفاهم[٣].

-الاشتراك[٤] لزم من اختلاف ألسنة القبائل فلم يقصد ما يخل بالتفاهم.

-جمعهم لسان[٥] واحد ولا يقع الانفراد إلا بأقل ما فيه من الاشتراك فيكون أندر.

ويعارضه الخصم بأنك إذا أثبت في جانبي المجاز ارتكبت[٦] خلاف الأصل؛ فإن الأصل عدم التجوز.

فيجيبه بأن المجاز أكثر في الكلام من الاشتراك وأقل إخلالاً بالتفاهم؛ فإن الأصل في الإطلاق الحقيقة. وإذا صرف إلى التجوز لا يتخلى عما يليه للصرف. وطريقة صرف الظهور لتسليم الخصم ضعيفة؛ فإنها إن تمت فيكون لزوم ظهور جانب المستدل من عدم ظهور جانبه[٧] لا من تسليم عدم الظهور، فإن في احتمال كذبه احتمال كذبه[٨].

ثم يبين المستدل الظهور إما بقرائن لفظية أو معنوية.

وثانياً[٩]: أن يؤيد المعترض احتمالاً بعيداً بدليل ويكفي أن يساوي مذكور المستدل ويكون الدست عليه.

---

(١) في الأصل (الإكمال).

(٢) في الأصل (فما).

(٣) في الأصل (بالقياس هم) وهو تحريف من الناسخ.

(٤) يبدو أن المصنف أراد أن يورد هذا الكلام مورد السؤال والاعتراض ويتبعه بجوابه. ولكن الناسخ لم يتنبه لذلك.

(٥) يبدو أن هذا جواب الاعتراض السابق.

(٦) تكررت الكاف في الأصل وهو سهو من الناسخ.

(٧) أي من عدم ظهور جانب المعترض.

(٨) أي في احتمال كذب مدعي الظهور احتمال كذب مدعي عدمه.

(٩) هذا الطريق الثاني من الطرق الثلاثة للمعترض على الظاهر.

ويجيبه بما يفسخ دليله أولاً أو الترجيح ثانياً. وثالثاً المعارضة. ويدفعه المجيب بالقدح أولاً والترجيح ثانياً.

قالوا: ولا يجوز معارضة نقل المعترض بنقل آخر ليسلم له المذكور، فإن الخصم يعارض نقله بنقله. وثانياً يقول المعترض: أعارض بالنص الأول ليسلم لك الثاني فيقع الانتقال والانقطاع[(١)].

قالوا: فليس إلا أن يقول المستدل فيما ذكرته موافقة دليل آخر وهو نقل كذا فإن الظنيات تأكد بالتوارد والتشافع[(٢)].

قالوا: ولا يقال له حينئذ لم ما استدللت بالثاني ورجحت بالأول؟ لأن اختيار أحد الصالحين غير محظور، ولو فعل بالعكس لعاد السؤال جذعاً.

وهذا فاسد فإنه إذا ذكر النصين وكلاهما دل على الحكم[(٣)] ولم يكف الأول مثبتاً فإذا حصل ظنُّنا بالمجموع فجعل أحدهما أصلاً تحكم، ومجرد سبق المستدل إلى أحدهما بعدما ذكر الثاني[(٤)] لا يعزل الثاني عن الإفادة، فهما إما شريكان أو كل واحد مستقل فانتصب الثاني مستقلاً للإثبات.

وقوله: «إن فعلت بالعكس لعاد سؤالك» فاسد[(٥)] فإن عود السؤال علامة قوته وحسن موقعه، وضعف الجواب، فلا يستقل مفيداً. أو لا يفيد الأول دون أن يشترك كلاهما فيكون المذكور أولاً غير دليل، فيرجع حديث المعارضة إلى المقام الأول.

---

(١) مراده أن المعترض يقول النص الذي معي يعارض دليلك الأول فإذا استدللت بنص آخر تكون قد انتقلت إلى دليل جديد وهذا انقطاع في المناظرة.

(٢) لم يظهر إعجام الكلمة في الأصل. والمراد بالتشافع أن يقوى كل من الدليلين الآخر وهو من الشفع.

(٣) نهاية ق١٣٦.

(٤) مراد بالثاني في الوضعين: الآخر وليس المتأخر.

(٥) في الأصل (فاسداً) وهو خطأ من الناسخ إذ ظن أن (فاسداً) حال من (سؤالك) والصواب رفعه على أنه خبر (قوله..).

وقوله يقول: «المعترض أعارض به نصك» سهل دفعه أيضاً؛ فإن تظاهر الاثنين يكون أقوى في مواضع الظنون إلا أن يكون نص المعترض قوي الحال. ولا يكفي في الجواب عنه الترجيح الذي ارتضاه إيراده[1] أيضاً.

قالوا: وإن استدل بقياس وعارض المعترض بنص فعارضه المستدل بنص آخر ليس للمعترض أن يقول أعارض بالقياس ليسلم النص، لإلزام الانتقال فإن المناظر تلو المجتهد والمجتهد لا يصير إلى القياس إلا بعد الفحص عن النص ومعارضه، فإذا تعارضا فقاس والقياس[2] والنص لا يصح بينهما المعارضة مطلقاً لتقدم النص.

قالوا: وإذا كان نص المعترض أرجح فيقول: أعارض به نصك وقياسك ولا يمكن المستدل إثبات المساواة بين النصين والمعترض يقدر على ابتداء الترجيح. إن قدر على ذلك فإن المناظرة للبحث لا للفحم[3].

قالوا: فحذفنا عن المستدل مؤنة ذلك على أن له طريقة الاحتمال والاحتمالين[4].

ثم المستدل إما أن يمنع كون الترجيح صحيحاً أو يعارضه بترجيح آخر. ولو عدل إلى ترجيح القياس يبقى نص المعترض معارضاً للنص والقياس، ولا يسلم له القياس على أن معارضة الظاهر بالقياس، وقد عرفت حاله مما سبق من سياق العام وقياس نص. وفرق فريق بين الجلي والخفي.

[الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالسُّنة]

وأما السُّنة فمن طريق القدوح[5] فيها:

---

(١) كذا في الأصل ويبدو أن في العبارة خللاً ولعل صحة العبارة «الذي اقتضاه إيراده».

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (فالقياس) حتى تكون الجملة واقعة في جواب إذا.

(٣) أي ليست للإفحام وهزيمة الخصم.

(٤) أي أن قوله يصدق بأحد احتمالين ومذهب الخصم يقصد باحتمال واحد.

(٥) في الأصل (الدوح) وهو تحريف من الناسخ.

القدح في الراوي، أو مخالفة الراوي له، أو إنكار راوي الأصل له أو كونه مرسلاً على ما سبق كل ذلك. ولا يكفي إسناد الخبر المشكوك إلى كتب الفقهاء لقلة ممارستهم[(١)].

ومن الاعتراض كونه مشترك الدلالة على المذهبين كقوله: «أحب المباحات إلى الله النكاح»[(٢)] فإن بتصريح المباحة يستدل الشفعوي على مقصوده، وبتصريح الأحبية يستدل الحنفي لوجود الترجيح الندب الذي لا يجتمع مع مساواة طرفين[(٣)].

ويدفع إما بنفي الدلالة على النقيض أو بالترجيح.

[الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالإجماع][(٤)]

وأما الإجماع فإن كان الخصم ممن يمنعه فيحتاج إلى الإثبات عليه.

قالوا: وإجماع الصحابة أقوى من إجماع غيرهم فيترجح.

وهذا فاسد إذ لا يتوارد إجماعان على طرفين النقيض، والقطعيات بعد حصول العلم لا يبقى للترجيح فيها حاصل.

وقال بعضهم: «لا يعارض الإجماع إلا بنص قاطع» وهو فاسد أيضاً؛ إذ القاطعان لا يقومان على طرفي النقيض[(٥)] كما سبق.

فالإجماع عند مثبته لا يعارض بشيء ولا يعارض شيئاً أصلاً، فأخطأ من يعتقد فيه[(٦)] ها هنا لغفلته عن قواعد الأصول.

---

(١) هذا الكلام صحيح وهو يدل على اطلاع المصنف على ما يذكره الفقهاء من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ ولا بنحوه في شيء من كتب السُّنة.

(٣) يشير المصنف إلى الخلاف بين الحنفية والشافعية في أن النكاح مباح أو مستحب.

(٤) ينظر المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي ص٢٧٨-٢٩٦ ومناقشة الاستدلال بالإجماع للدكتور فهد السدحان، وقوادح الاستدلال بالإجماع للدكتور سعد الشثري.

(٥) نهاية ق١٣٧.

(٦) لعله يعني به الغزالي أو إمام الحرمين.

وقد يحتج بالنص في إثبات العلية إما بتصريح أو إيماء.

أما التصريح كقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَآقُّوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [الحشر: ٤] وكقوله تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ [المائدة ٣٢].

وأما الإيماء فعلى وجوه منها:

ما قرن بفاء التعقيب فيدل على السببية كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة ٣٨] وكقوله ﷺ: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»(١) وكذلك إذا نقل الراوي كقوله سهى(٢) رسول الله ﷺ: «فسجد»(٣) و«زنا ماعز فرجم»(٤) إلا أنه دون الأول لجواز أن يظن غير السبب سبباً.

وقد رد بعضهم على شرط فقه الراوي(٥) بأن الناقل من أهل اللسان لا يخفى عليه المشعر بالسببية ولا ينقل ما يدل على سببية دون أن يعتقد السببية.

وهذا الرد فاسد؛ فإنه ما رد بناء على ما قال بل بناء على أنه إذا لم يكن فقيهاً يعتقد غير السبب سبباً.

---

(١) حديث أخرجه البخاري تعليقاً عن عمر (قوله (٨٢٣/٢) وأخرجه الترمذي عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ قال: «من أحيا أرضاً ميتة هي له وليس لعرق ظالم حق» وقال: حديث حسن غريب (٦٦٢/٣). وأخرجه عن جابر عن النبي ﷺ قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» وقال: حديث حسن صحيح (٦٦٣/٣).

(٢) في الأصل (نهى) وهو تصحيف.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه (٢٤٥/١)، وأبو داود في سننه (٦٣٠/١-٦٣١) والنسائي (٢٦/٣) عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ صلى بهم فسها فسجد سجدتين ثم تشهد ثم سلّم. وقال الترمذي حسن غريب وأخرجه الحاكم في المستدرك (٣٢٣/١) وقال صحيح على شرط الشيخين.

(٤) حديث زنا ماعز ورجمه صحيح مشهور رواه البخاري (١٦٥/٨-١٦٧) ومسلم في صحيحه (١٣١٨) وما بعدها عن عدد من الصحابة. وليس في كتب السنن المشهورة (زنا فرجم) والمقصود هنا هو اللفظ المذكور لا المعنى.

(٥) في الأصل (الرويلي) وهو خطأ من الناسخ.

ومنها أن يذكر حكماً عقيب سؤال كقول الأعرابي «هلكت وأهلكت، فقال: ماذا صنعت؟ فقال: واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: أعتق رقبة»[١] فإنه يدل على سببية[٢].

وهذا دون الأول وإن كان قريباً منه لانقداح احتمال مثل ما ينقدح في قول المرأة طلقني على ألف فقال: طلقتك فإنه لو قال: «ما أردت طلاقاً في غرض مال» يقبل بخلاف ما لو[٣] قال: طلقتك على ألف.

وفي الجملة يجوز أن يجيبه بما شغله بأمر آخر غير ما يسأله عنه إلا أنه لا يجوز في حق النبي ﷺ ذلك لتأديه إلى تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ومنها: أن يذكر مع الحكم شيئاً لو لم يرد التعليل به لا يكون الكلام مفيداً كحديث ابن مسعود ليلة الجن: إن النبي ﷺ توضأ بماء نبذ فيه تمرات لتجتذب ملوحته فقال: «تمرة طيبة وماء طهور»[٤] فلو لم يقدر تعليل جواز الوضوء به لا يفيد التقييد بالطهور فإنه طاهر.

ومن هذا القبيل ضرب آخر، وهو أن يستنطق السائل بما يدل على تعليل الجواب به كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا جف؟ فقيل: نعم. فقال: «فلا إذاً»[٥] مع أن الفاء وإذاً دلاّ على السببية.

---

(١) أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الصيام (٢٣٦/٢) من حديث أبي هريرة وليس فيه لفظ (أعتق رقبة) وإنما فيه أن النبي ﷺ قال للأعرابي: «هل تجد رقبة تعتقها؟» وفي لفظ له «أتجد ما يحرر رقبة؟» وأخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصيام (٧٨١-٧٨٣) بألفاظ مختلفة ومنها ما ورد عند البخاري ومنها «أن النبي ﷺ أمره أن يعتق رقبة».

(٢) كذا في الأصل ولعل الأولى (سببيته).

(٣) تكرير لفظ (مالوا) في الأصل.

(٤) أخرجه الأربعة إلا النسائي عن ابن مسعود من طريق أبي فزارة عن أبي زيد مولى عمرو بن حريث عنه أن النبي ﷺ قال له ليلة الجمعة: عندك طهور؟ قال: لا إلا شيء من نبيذ في إداوة. قال: تمرة طيبة وماء طهور. زاد الترمذي فتوضأ منه. وقال: أبو زيد رجل مجهول.
وذكر له ابن حجر في الدراية (٦٣/١-٦٤) طرقاً أخرى كلها ضعيفة وقال في العلل المتناهية (١٣٥/١) عن حديث ابن مسعود هذا وحديث ابن عباس بمعناه: هذان حديثان لا يصحان.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه (٦٥٤/٣-٦٥٧) من حديث سعد بن أبي وقاص، والترمذي في سننه (٣٤٨/٢) =

ومن هذا القبيل ضرب آخر وهو عدوله إلى التمثيل كقوله ﷺ لعمر: أرأيت لو تمضمضت؟ الحديث»[١]. وقوله ﷺ للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين؟».

ومنها فهم التعليل من السياق كقوله تعالى: ﴿ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ﴾ [الجمعة: ٩] فإن فهم النهي عن البيع لا بناءً على الإضافة إلى الجمعة يوجب تخللاً[٢] في الكلام.

ومنها ذكر الحكم مربوطاً بوصف مناسب كما يقول: «أكرم العالم وأهن الجاهل» فإنه يفهم بناءً على العلم والجهل بخلاف قوله أكرم هذا الشخص أو أكرم هذا الفاسق فإنه لا يدل على أنه للشخصية أو للفسق.

والإيماء إنما يتوجه[٣] كل التوجه إذا دل صريحاً على العلية[٤]. أما إذا دل بحكم التزام فيتجه منع الإيماء كما لو دل لفظه على حكم ثم استنبط[٥] وصفاً مناسباً فإنه ليس من الإيماء اتفاقاً[٦].

[تخلف الحكم عن العلة المنصوصة]

وإذا ثبت الإيماء وتخلف الحكم عن العلة المومأ إليها في صورة فلا يعارض ذلك. وإن كان انتفاء الحكم يدل على انتفاء السبب ظاهراً إلا أن انتفاء الحكم لفوات شرط أو قيام مانع

=وقال حديث حسن صحيح، وابن ماجه ص٧٦١ والنسائي (٣٦٨/٧-٣٦٩) وأخرجه الحاكم في المستدرك (٣٨/٢) وقال: الشيخان لم يخرجاه لما خشياه من جهالة زيد أبي عياش.

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٧٧٩/٢-٧٨٠) من حديث عمر وأحمد في المسند (٢١/١، ٥٢) والحاكم في المستدرك (٤٣١/١) وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٢) كذا في الأصل وقد يكون مراده أنه يوجب أن يكون الكلام سقط بعضه. وقد تكون الكلمة (خللاً) ومعناها ظاهر.

(٣) نهاية ق١٣٨

(٤) في الأصل (الغلبة) وهو تصحيف.

(٥) في الأصل (استيقظ) وهو تصحيف.

(٦) في نقل الاتفاق نظر؛ فإن بعضهم عد العلة المستنبطة من قوله («لا يقضي القاضي وهو غضبان») من الإيماء والتنبيه على العلة ينظر المستصفى: (٢٩٢/٢)، والأحكام للآمدي (٣٧٥/٣) وشرح الكوكب المنير (١٣٨/٤).

كثير جداً وهو أقرب من تأويل كلام صاحب الشرع في مثل هذه المواضع. ثم يكون كون انتفاء الحكم لانتفاء السبب مستفاداً من النظر، والظن المستفاد من الإيماء التعليلي مستفاد من الشرع وقد علم أن الظن المستفاد من ظواهر الكتاب والسُّنة متقدم على ما من الاجتهاد. وهذا إنما يتأتى أن يقال عند التصريح. أما قوله عز وجل: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة:٢٧٥]، يدل على الصحة لا وضعاً، ولكن يلزم من مدلول اللفظ ثبوت الحكم وهو المقصود فإن هذا نظري أيضاً. وأيضاً ألا يقدّم على قياس أيضاً، لأن العلة مستنبطة هنالك والحكم مستنبط هنا.

قالوا: إذا دل اللفظ الوارد على انتفاء الحكم مرتباً على مناسب فتدل[1] على وجود السبب ليمكن التعليل بالأمر الوجودي. ولا يكفي أن يقال: بحثت فما وجدتُ ما يصلح سبباً، لأن الظن المستفاد من الكتاب والسُّنة مقدم على ما من الاجتهاد والنظر. وهذا على إطلاقه محتمل، فإن ذلك أيضاً معلوم نظراً إلا أن يقيد فيقال: الظن المستفاد من النظر في الكتاب والسنة مقدم على ما لم يستند إليه فيقول القائل: إمكان الخطأ من قبلنا كإمكان الخطأ سواء، ولا يبقى حينئذ لهذه اللطيفة قوة يعتضد بها إلا أن يرجع إلى استضعاف قاعدة البحث والسبر.

واعلم أن مما يقدح فيما يحتج به المعلل على التعليل أن يكون لأداة التعليل مصرف غير ما يروم كما يتمسك الحنفي بما روي أن امرأة أتت إلى النبي ﷺ فقالت: إني امرأة أستحيض أفأدع الصلاة؟ فقال: «توضئي لكل صلاة وصلي، فإن ذلك دم عرق انفجر»[2]

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (فيدل).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحيض (٨٤/١) ومسلم في صحيحه في كتاب الحيض أيضاً (٢٦٢/١) من حديث عائشة رضي الله عنها أن فاطمة بنت حبيش سألت النبي ﷺ فقالت: إني أستحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال: لا، إن ذلك عرق ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي. وأخرجه أصحاب السنن.

محتجاً بأنه علل الأمر بالوضوء لانفجار العرق مصرحاً بحرف التعليل. والخصم يصرف التعليل إلى دفع قولها[1]: «أفأدع الصلاة» لأنه كان في محل الاشتباه لا الحاجة إلى الوضوء، فيحتاج المستدل إلى قرينة معنوية أو لفظية أو شهادة أخرى من فعل أو حجة قياسية[2].

واعلم أنه إذا وجد حرف التعليل غاية ما يلزم منه أنه علة لا أنه هو العلة، ولا أنه بجهة الخصوص علة بل تتأتى دعوى عليته بجهة العموم كما يفعله الحنفي في قوله: «فأعتق رقبة»[3] فإن العلة الإفطار.

---

(١) أصاب الكلمة حبر في الأصل أو رطوبة.

(٢) أي قرينة تدل على أنه التعليل للوضوء بانفجار الدم فيكون الدم ناقضاً للوضوء.

(٣) يشير إلى حديث الأعرابي الذي قال للنبي ﷺ «هلكت». وقد تقدم.

الفصل الثالث

في جمل من اصطلاحات المتأخرين وتعقيب له

تنقيح في تخصيص العلة تعقبات

إن لهم طرائق تتعلق بالنفي وأخرى بالإثبات، فمن جملة ما يستعينون به في الإثبات[١] طريقة وجدان المقتضي ويفسرون المقتضي بالوصف المصلحي الذي اعتبره الشارع مثبتاً للحكم. ولهم فيه عبارات متقاربة كقولهم: هذا الوصف المناسب المعتبر الذي يثبت به الحكم[٢].

ولسنا الآن في قيد تميز الغث من السمين، بل نورد مجملاً ثم نعقب بما يجب.

وبعض المتأخرين ضبطه بأنه الوصف المصلحي المعتبر شرعاً بحيث لو جرِّد النظر إليه يظنّ ثبوت الحكم. فلو لم يقيد ثبوت الحكم به كان ناقصاً.

وأيضاً انتقض بالاستدلال بأثر مناسب نستدل به على مؤثر وبلازم لأمر[٣] مناسب يستدل على لازم آخر له إذ ليس من شرط ما هو غير سبب أو شرط أو مانع ألا يكون مصلحياً، بل[٤] الحكم نفسه مصلحي وإذا أخذ القياس إلى شيء ما يكون كالصحة إذا استدل بها على اللزوم. ثم إذا قيد بلفظة «به» فاسد[٥] أيضاً؛ فإن الظن قد لا يصدق، وربما

---

(١) نهاية ق١٣٩.

(٢) قال الفخر الرازي في المحصول: «الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين الأول: أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء..

الثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات. فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة». (٥/٢١٧-٢١٩).

(٣) في الأصل (الأمر) والصواب المثبت.

(٤) في الأصل أصاب الكلمة حبر فلم تتضح الباء.

(٥) في الأصل (فاسداً) وهو خطأ.

يظن جزء السبب أو الشرط بإثباته الحكم فلا يصير سبباً والكلام فيما هو سبب في نفسه، فليس المتوهم سبباً أو المظنون سبباً.

ثم هو مهمل بالياء المجهولة[1].

وأقرب ما يضبط به اصطلاحهم أن السبب هو الوصف المصلحي الذي هو الباعث للشارع على إثبات الحكم.

فاعلم أنهم إذا احتجوا بهذه الطريقة جرت عادتهم بعدم تكليف المستدل بنفي الموانع، فإنه ما من مانع ينفيه إلا وللمنافس أن يطالبه بلميّة[2] امتناع آخر فيخرج الكلام عن الضبط فوجه له على المطالب أن يقول: إن كان عندك فأبرزه ولا يكفي مجرد التجويز، فإن المستدل مستظهر بأن الأصل ترتب المقتضى على المقتضي ولا يكفيه تعيين معنى في الفرع ودعوى المانعية فيه دون أن يبين فيه المناسبة والاعتبار بشهادة. فإن المعلّل مستظهر بأن المقتضي إذا قام فالأصل عدم المانع. وكذا عدم التوقف على شرط محتمل، فإنه يلزم من ذلك تخلف المقتضى عن المقتضي فيندفع بهذا ما يزعمه من الاحتمال ويبقى له المقتضى متحصلاً بشخصه.

ثم قد يبين المعترض المانع بالمناسبة والقران أو بحجة ما، وقد سلم وجود المقتضي فبعد بيان المانعية قد يدفعه بعضهم بأن وجود المقتضي متفق عليه بيني وبينك والمانع تثبته أنت بضرب من الاجتهاد لست أساعدك عليه ولا يصلح معارضاً للمتفق عليه.

وهذا ضعيف جداً؛ فإن هذا التسليم ونحوه ليس بإجماع، وقد يلتزم الباحث بشيء من خصمه تسلماً[3]، ويدّعي ما هو أقوى منه، فلا يلزم من إنصافه في حجة متوسطة ألا ينفرد بأقوى منها، فلعل ما انفرد به أقوى مما سلم، فأنصف في المتوسط لِيُنصَفَ في الأقوى أو

(١) يشير إلى قوله في التعريف (يظن) فهو مبني للمجهول.

(٢) نسبة إلى حرف الاستفهام « لم» أي يقول ولم لا يكون هنك مانع آخر؟.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (تنزلاً).

يزول[١] نزولاً ليوجه الكلام الآخر. وليس إن تسليمنا نبوة موسى وصحة شرعه حجة علينا في إثبات نبوة محمد ﷺ فإن ذلك متفق عليه، فالرافع مشكوك فيه والاعتبار بقوة الدليل لا في التسليم لشيء آخر يسمى في التسليمات النزولية وسيما إذا كانت هي اجتهادية أيضاً.

وقد جرت[٢] عادتهم أنهم لا يذكرون الأصل في المرة الأولى في نحو هذه الاستدلالات، من التمسك بالمقتضي أو بانتفاء الشرط أو وجود مانع، معللين بأن السبب يدل تضمناً على الاعتبار، وكذلك الشرط، لأن الاعتبار داخل في الشرطية والمانعية. فيعرض الأصل معه كقول القائل: «إنسان حيوان، وسواد هو لون» فمما يتوجه عليهم أن اعتبار الداخل إن اعتبر بخارج عن الصورة فيلزم ألا سبب في الأصل فلا اعتبار أو واقع[٣] فيها فلزم امتناعه في الفرع كيف والتشبيه[٤] باعتبار باعثية الشرع والاعتبار معرّف لنا ويقدم عليه الباعثية. ثم يلزمهم عند التعدية أن يقولوا السبب كيت وقد وجد، مقتصرين على الواصف[٥] وقد يصرحون بالمقتضي وقد يشيرون إليه بنفي الفارق كما يقال: لا فارق بين المثقل والمحدّد إلا المثقلية والمحددية، والمحددية لا تصلح جزءاً للسبب في الأصل وكذا عدم المثقلية. وتبين أيضاً عدم اشتراط المحددية. أو يدفعه بأن من يدعي اشتراطه فعليه البيان. وكذا مانعيّة المثقل بأن من ادعى ما نعيته فعليه البيان أيضاً. هذا هو الذي يريد أن يدفع.

وأما من أراد أن يبين أولاً أنه لا يصلح مانعاً، وقد يوردون هذه الطريقة فيما لا يكون الفارق بين الأصل والفرع أمران وجوديان بل وجود وعدم كإلحاق القصاص لدى الالتجاء[٦] بما قبله، ووجوب الزكاة على المديون بما قبل، ويكون أسهل.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (أو نزل).

(٢) نهاية ق١٤٠.

(٣) كتب في الأصل (مواقع) ثم حذفت الميم.

(٤) هكذا رسمت الكلمة في الأصل ولكن لم يظهر إعجام الشين المعجمة ويحتمل أن تكون صحتها (والسببية).

(٥) كذا في الأصل ولعل صوابها (الوصف).

(٦) أي لدى الالتجاء للحرم.

وبعض مع يقع له الحالات يظن أن الأصل والفرع مختلفان بالعموم والخصوص هاهنا وفي نحوه. وهو خطأ فإن المديون وعدم المديون افترقا بالوجود من العدم، وكلاهما خاصان. والإنسان المأخوذ مع عدم البياض[(١)] خاص كما أن الإنسان المأخوذ مع البياض خاص، بل العام هو الإنسان هاهنا مطلقاً. فقياس المديون على غير المديون مقايسة بين خاصين بينهما تميز بوجود وعدم. بل لو كنا نوجب من الحكم على مالك النصاب الحكم على مالك النصاب المديون كان استمداداً من العام إلى الخاص. أما مالك النصاب المشروط بأن لا دين لا يعم المديون، والعام يصدق على الخاص، وغير المديون لا يصدق على المديون.

وأما ما يتبين على طريقة المنصوص لا على هذا الإجمال فمنه ما يذكر دليلاً مجرد أنه وجد المقتضي. ويورد عليه أن هذا وعد الدليل.

وهو فاسد، بل اللائق أن يقال: إنه إخبار وحكاية عن وجود الدليل مبهماً[(٢)].

ويدفعون بأن الدليل ما يلزم من تسليمه تسليم محل النزاع، وهذا كذا وقد عرفت حاله[(٣)].

ويورد عليه أنك لما احتجت بعده إلى أن تذكر أن السبب هو القتل العمد العدوان فيقع ما ذكرت أولاً ضائعاً[(٤)] بأنه مذكور في بيان المقدمة ودليل الدليل لا يغني عن الدليل.

وقد يوردون الأمر الذي[(٥)] يعرض له الاقتضاء كقولهم[(٦)] قتل عمد عدوان فيوجب القصاص قياساً على كيت.

ومن مشهوراتهم أن كل موضع يكون السلب شرعياً صرفاً كقولهم: الكلب نجس فلا يصح بيعه، أو مركباً من شرعي وعقلي كقولهم: قتل محرم كيت فيوجب القصاص، يجب بيان تقدم شرعيته على شرعية الحكم..[(٧)].

---

(١) في الأصل (التناقض) وهو خطأ كما يدل سياق الكلام.

(٢) في الأصل (منهما) والصواب المثبت يدل له السياق.

(٣) أي عرفته فيما سبق ص

(٤) مسح في الأصل بقدر كلمتين والسياق يدل على أن الساقط عبارة (ويمكن رده) أو ما في معناها.

(٥) نهاية ق١٤١.

(٦) في الأصل (لقولهم).

(٧) بياض في الأصل والسياق يدل على أن الساقط عبارة (ودفعه) أو ما في معناها.

بعضهم بأن الاحتمال والاحتمالين[1]، أي أنه إن ساوى أو تقدم يصح وإن تأخر لا يصح التعليل، ووجود أحد الاحتمالين أقرب من احتمال واحد وهذا بابٌ[2] حير جماعة في مواضع كثيرة، فيدفعون به أيضاً الزاعم أن اختلاف المظنة تمنع الإلحاق والزاعم أن التعليل بالحكمة غير جائز أيضاً بنحو هذا أي على تقدير مساواة الحكمتين أو زيادة حكمة الفرع يصح، وعلى تقدير النقصان لا يصح، وأحد الاحتمالين أقرب إلى الوقوع.

ويتأتى أن يقرر هذا بسهم يرمى إلى ثلاثة فوقوعه على أحد اثنين أظهر من تعيين واحدة[3].

وطريق آخر يقولون يعتبر بالأهمية، فإذا كان الموضوع علة أهم فهو أولى بتقدير الشرعية. ومثلوا بقول القائل في استيلاد الأب جارية الابن: إنه وطء يوجب العدة فيوجب المهر، وشرعية العدة أهم لأنها حارسة الرحم عن اختلاط المياه من شرعية المهر لتطييب قلب المرأة.

وإذا ورد عليه أنه لا يلزم من الأهمية التقدم فإن الأحكام الشرعية نزلت على الوقائع فربما يجاب بمساواة احتمال تقدم نزول الواقعة منهما مع ترجح جانب الأهم بالأهمية بالسؤال والجواب والإسراع ابتداءً دون سؤال سائل.

[4]يبين به تقدم شرعية السبب أن يكون له مدخل في تقدم[5] الحكم فيعلم تقدمه ضرورة كمدخل تحريم الشرب على وجوب الحد وتقديم حرمة القتل على وجوب القصاص.

---

(١) كذا في الأصل والمناسب لأسلوب المصنف أن يقول (بالاحتمال والاحتمالين) وهذا أسلوب في الجواب معروف معناه إذا صح مذهب الخصم على احتمال ومذهب غير على احتمالين يقدم ما يصح باحتمالين إذا تساوت الاحتمالات.

(٢) في الأصل رسمت الباء الأخيرة على صفة الواو ولم تعجم الباء الأولى، والمثبت أقرب ما تحمل عليه. والله أعلم.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (واحد).

(٤) في الأصل بياض بقدر كلمة وقد يكون (ومما).

(٥) في الأصل (تقوم) والصواب المثبت.

[١]، يبين به المتقدم نفس السبر والقسمة، كأنه إذا لم يصلح في الأصل للسببية شيء آخر، فيتعين سببية الموضوع سبباً، ولزم منه التقدم ودل عليه التعيين السبري.

وأضعف الوجوه الاحتمال والاحتمالين، ثم ما بعده. وسنشير فيما بعد إلى حال كل مما ذكرنا.

ولهم ضرب من المقتضي يخصونه بالنافي وإنما سمي نافياً لأن في الزمان السابق أكثر ما كان يوردونه على النفي، ولما قسم المتأخرون النفي إلى ما يكون لعدم الدليل هو الاستصحاب قالوا: وليس بحكم شرعي - وإلى نفي معلل بأمر وجودي متضمن لمفسدة، وهو المانع. وإنما يتأتى التعليل به إذا سبَق قيام مصلحي بمقتضي الثبوت لتتحقق المانعية، إذ لا مانع إذا لم يمنع شيئاً، والحكم في انتفائه لا يحتاج إلى فائدة أو مرجح، بل يكفي في انتفائه عدم الفائدة أو المرجح فبقي على النفي الأصلي المترجح بعدم المرجح.

ومن النفي ما يعلل بانتفاء الشرط ويستدعي قيام المقتضي أيضاً، ولا يكون انتفاء الحكم لانتفاء السبب، فأوجبوا أن النافي إذا كان دون قيام مقتضي فلا حاصل له، إذا بقي على النفي[٢] الأصلي فترجح لعدم المرجح، وإن قام المقتضي وعارضه هو فتتعين مانعيته ولا قسم ثالث.

وتوهم بعض من يظن تحصيله أن النافي إنما يسمى نافياً لأنه دليل الحظر. وهو فاسد فإنهم يقيمون النافي على الإباحة، وعلى صحة الصلاة دون الوضوء، وعلى عدم وجوب الكفارة، فليس شيء من هذه التوهمات بمستقيمة على مقتضى اصطلاح هؤلاء، بل كل مقتضي قطع محل النزاع فيه عن محل الإجماع بالفعل هو من قسم النافي، سواء كان للحظر أو الإباحة. وكانوا إنما يسمونه نافياً لا أن[٣] أكثر ما كانوا يذكرونه على النفي كقولهم: مقتضى الدليل ألا يصح النكاح أو البيع ولا تجب الكفارة أو الصوم، فلما[٤] يوجب ما كان لإضافته إلى النفي حاصلاً

---

(١) بياض في الأصل بقدر كلمة وقد يكون (ومما).

(٢) نهاية ق١٤٢.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (لأن).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (فكما).

رجعوا في تحقيقه إلى إقامة المقتضي على الوجودي الذي يلزمه ذلك النفي كدعوى[1] قيام المقتضي على حرمة الوطء أو التخيير في المال مطلقاً المصادم لوجود الكفارة بل الزكاة بل الصوم. وفي وجوب القصاص أو الحد متقضى حرمة القتل أو الإيذاء.

وقال بعضهم: لا يجوز ما يتسامحون فيه في قولهم: المنافي لصحة النكاح أو لوجوب الضمان أو القصاص قائم، فالسبب[2] على ما قيل القتل أو الإتلاف معللاً بأن هذا القائل إذا ذُكِّر وطولب بالأصل فيقول أصله ما قبل القتل أو النكاح أو الإتلاف. فيصح للمعترض أن يقول هنالك. انتفى وجوب القصاص أو الضمان أو النكاح لانتفاء المقتضي لوجوبه.

وهذا الكلام ركيك جداً إلا أن قولهم ذلك ليس فيه توسع. لكن قوله: «إنما لا يصح لتوجه أن يقال كان لانتفاء المقتضي» فاسد ولم يتفكر في أن وجوب القصاص قبل القتل أو الضمان قبل الإتلاف أو النكاح قبل النكاح لا مفهوم له أصلاً إذ دون القتل لا معنى للقصاص فإن مقابلة القتل داخل في معناه، ووجوب الضمان داخل في معناه سبق تفريط. ثم «إن النكاح لا يصح قبل النكاح» هذيان فإحالته إلى انتفاء المقتضي خطأ فاحش. وهو كما يقال إنما لا يصح أن يقال: حيوان جماد لانتفاء المقتضي للجمادية في الحيوان. والمانع إذا خص بما يشتمل على مفسدة أو بما يلزم من وجوده انتفاء الحكم، فلا يكون كل معارض مانعاً، فإن المقتضي معارض ما عارضه وليس بمانع بهذا الاعتبار، بل النصوص فيها تعارض، وإن خص بالمقاوم لدليل آخر فالمقتضي الراجح على مانعه القائم ممانع له أيضاً، والاصطلاح هو الأول، والمعارض أعم.

وكانوا في الأول لا يكون دليلهم في انتفاء الحكم انتفاء السبب، أو انتفاء جزئه[3] معللين بأنه لا يلزم من انتفاء سبب واحد انتفاء الحكم لجواز سبب آخر أو نص، ولا من

---

(١) في الأصل (لدعوى) والصواب المثبت.

(٢) في الأصل (فالسين) والصواب المثبت بدليل السياق.

(٣) في الأصل (جره) وهو تحريف.

انتفاء جميع الأسباب لجواز ثبوته بالنص أو بالإجماع. قالوا: وحينئذ يلزمه نفي المدارك كلها ويلزمه الانتقال إلى هذه الطريقة وقد[١] انقطع. والآن قد اقتحموا على أنهم يعللون صريحاً بانتفاء السبب أو بإكمال[٢] كقولهم قائل[٣] في المستفاد من جنس النصاب ما معناه: حكم مرتبط بجملة منها الحول وقد انتفى في محل النزاع فلا تجب الزكاة، ويقرر أن الحول جزء من المقتضي فإذا قيل له: عللت بانتفاء المقتضي فيجوز الثبوت بنص فيقول: (الأصل)[٤] عدم التعبد. ونسي أن التعبد في العبادات اتفقوا على أنه ليس مخالفاً للأصل بل يقتضيه الأصل، وأكثرها تعبدات من تخصصات ركعات وأعداد ومقادير في غيره وليس معنى التعبدي العري عن الحكمة، بل ما لم يطلع على حكمته.

وطريق آخر لهم أنه قد ثبت الاعتبار في الأصل ولو قدرنا دليلاً آخر يلزم منه تعارض بين دليلين، أحدهما موجب والآخر ناف وتعارض الأدلة على خلاف الأصل.

وهذا رديء جداً، فإنك إن عدلت إلى أنه معتبر في الأصل سبباً فيجب أن نجعله سبباً في الفرع مع أنه لم يتحقق فيه. فليس الجامع بسبب لأنه لم يوجد في واحد فيمتنع ولا يتعين الإحالة إلى انتفاء سبب ولا يمكنك إلغاء الفارق عن أن تعتبره النص مدار التعبد. وفي الجملة التعارض يلزم مع وجود السبب لا مع عدمه فتثبّت. فهذه كلها من خيالات أسندوا كلها[٥] اصطلاحاً كان ضعيفاً في أوله. وإذاً لم لا يعتبر شرطاً لكونه مشتملاً على استنماء المال لتسهيل الأداء[٦]؟

---

(١) نهاية ق١٤٣.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (أو باكتماله).

(٣) كذا في الأصل والصواب حذف كلمة (قائل).

(٤) سقطت من الصلب وأثبت في الهامش بعد الإشارة إلى مكانها.

(٥) كذا في الأصل ولعل صحتها (أسندوا لها).

(٦) في الأصل (الاذا) وهو تصحيف.

قالوا نعارض بمسألة جزئية[1] السبب ويترجح السبب؛ لأن الأصل أن يكون انتفاء الحكم لانتفاء السبب أو لانتفاء جزء من السبب.

وفي الحقيقة انتفاء جزء السبب أيضاً انتفاء للسبب، فالكل ينتفي بانتفاء جزء منه. والعكازة أن الأصل عدم التعبد لئلا يحتاجون إلى نفي المدارك.

وإذا علل أحدهم بانتفاء الشرط أو وجود المانع فيورد المعترض أن هذا يستدعي قيام المقتضي فمن علل به يسلّم وجوده، وأنا لا أسلم وجوده في الأصل.

وقد يعقبونه بدعوى نص في الأصل ليمتنع الإلحاق أو ينسبونه إلى انتفاء الدليل ليمتنع الإلحاق أيضاً. وقد يأخذون خصوص الفرع أو لازمه جزءاً للسبب المنتفي في الأصل كما يأخذون في زكاة الحلي استعداد النماء [2] داخلاً في المقتضي، يصححه الذهبية المخلوقة للتجارة وقد انتفى في الأصل وهو ثبات البذلة[3].

وقد يأخذون نقيض خصوص محل النزاع جزءاً للسبب في الأصل فليس كذلك في الفرع وإن تخلل[4] انتفاؤه عنه أيضاً كما يورد على من علل في شراء الكافر يكون استيلاء الكفر مفسدة وأصله النكاح، بأن في الأصل انتفت الصحة وانتفى جزء السبب وهو الاتفاق في الدين لأنه مقرر البقاء [5] والاستمرار بالإيتلاف، وفي الرق لا يعتبر الايتلاف؛ لأنه مظنة القهر فيمتنع الإلحاق. ويدفعون الكل بإثبات المقتضي فيه أي في الأصل أو بإلغاء ما زعم في خصوص[6]، حيث يتوجه كإلغاء اتفاق الدين بجواز نكاح الكتابية.

---

(١) في الأصل (حرية).

(٢) سقطت الهمزة من الأصل. والمعنى أنهم قد يعدون استعداد النماء جزءاً من العلة الموجبة للزكاة ثم يقولون إنه غير موجود في الحلي لأنه مخصص للبس فلا تجب فيه الزكاة.

(٣) أي ابتذال الحلي بلبسه فلا يكون مستعداً للنماء.

(٤) كذا في الأصل وقد يكون صوابها (تخيل).

(٥) كذا في الأصل وله وجه وقد تكون صحة العبارة (مقدر البقاء).

(٦) كذا في الأصل ولعل صوابها (من خصوص).

وبعضهم يجيب بأنك لما أثبت[1] الحكم في محل النزاع سلمت وجود المقتضي. وأنا أيضاً لما عللت بانتفاء شرط أو وجود مانع. ثم يلزم في الأصل لاشتماله على وصف كيت وكيت المناسب كذا فليعتبر سبباً قياساً على محل النزاع. وإذ[2] أرادوا نفي شرطية إجمالاً قرروا أن الأصل عدم الاشتراط لما سبق. ومن وجه آخر إن مصلحة السبب كلية ومصلحة الشرط جزئية، فإذا جعلت موقوفة عليها يلزم فوات مصلحة كلية لمصلحة جزئية.

وربما يدفع بأن فوات الشرط محتمل موهوم والمصلحة الحاصلة به بتقدير الاعتبار غالبة، ولا يترك الغالب لاحتمال نادر. ويمثل بركوب البحر الذي يجتازه العقلاء لمربح، وإن كان فيه احتمال فوات المهجة[3]، ولا يترك الغالب لأجل النادر الموهوم.

وإذا أرادوا قطع محل النزاع عن محل الإجماع إجمالاً قالوا: يجب أن يعتقد انتفاء معارض الأصل في الفرع لئلا يلزم بخلاف الدليل إذ الأصل موافقته.

وإذا أرادوا لدى التمسك بالمانع ترجيح المانع -لئلا يلزمهم الخصم بالنسبة إلى النفي الأصلي، فلا يكون حكماً شرعياً بعد تبين عدم ترجح السبب- قالوا إنا حكمنا بالسوية[4] يلزم منه تعطيل الدليلين ولا سبيل إلى ترجيح مقتضى الثبوت، لأن الانتفاء متحقق في محل النزاع فتعين رجحان المانع، وعند ذلك يستند إليه الانتفاء عملاً بأحد الدليلين لئلا يتعطل كلاهما.

ومن كلماتهم في الفرق بين الأصل والفرع أن المقتضي في الفرع أضعف، فيمنعه المانع، وفي الفرع[5] أقوى دفعاً للزوم الانتفاء من الانتفاء. فأحياناً يقولون: إنه في الأصل أقوى وفي الفرع أضعف فاختص الانتفاء به دفعاً، للزوم الثبوت عن الثبوت. هذا عند تسليم المقتضي والمانع في الطريقين.

---

(١) نهاية ق١٤٤.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (إذا).

(٣) المهجة: النفس.

(٤) كذا في الأصل ولعل صحة العبارة (إن حكمنا بالتسوية). وفي الأصل سقط حرف الهاء فلم يظهر.

(٥) كذا في الأصل، ولا يناسب ما قبله ولعله سبق قلم وصوابه (وفي الأصل).

ويدفع بامتناع القوة بعد تحقق الأوصاف، فإنه يرجع حينئذ إلى التفاوت في الحكمة وذلك لا يعتد به.

ومن المانع ما يسمونه مانع السبب كالدين المخل بحكمة السبب الذي هو ملك النصاب.

وقدح فيه بعضهم قدحاً صحيحاً، أن صورة السبب إذا قامت لا مبالاة بتفاوت الحكمة، فإن الأحكام ترتبط بالمظان ويكتفي باحتمال الحكمة. وإن منع السبب عن الانعقاد فينتفي الحكم لانتفاء السبب لا متسبباً إلى المانع السبب[١].

وإن منع الحكم مع قيام السبب فهو مانع الحكم يمنع السبب عن الاقتضاء لا مانع انعقاد السبب.

ومما يتداولونه من الأسئلة الفاسدة أن المانع والشرط ليسا من الصور الشرعية ولا يحتاج إلى الإثبات بعد أن فنّدوا حاجة السببية والشرطة والمانعية إلى شهادة أصل وعدم الاقتصار على المناسبة.

هذا طرف من اصطلاحاتهم أوردناه إجمالاً دون الاعتبار بإبطال الزائف إلا قليلاً ما أسند بصلوح التأخير[٢]. ولنرجع إلى القاعدة الكلية التي هي المدار.

القول في كشف الغطاء عن العلة[٣]

العلة قد تقال بإزاء ما يجب بوجوده وجود الشيء بحيث لا[٤] يمكن انفكاكه عنه. فمن لم يسم هذا علة فليسمه الموجب البات مع أنه لا مشاحة في الأسماء حتى يدخل فيه تعلق قدرة

---

(١) أي إلى مانع السبب.

(٢) المعنى والله أعلم: أنه لم يقرن الباطل من تلك الاصطلاحات بما يدل على بطلانه إلا في القليل النادر الذي لا يصلح تأخير بيان بطلانه. وأما الذي يصلح لتأخير بيان حاله فلم يبين زيفه وبطلانه.

(٣) انظر الكلام في تعريف العلة واصطلاحاتها في المستصفى (٢/٢٣٠، ٢٣٨) والعدة (١/١٧٥) والحدود للباجي ص٧٢ والمحصول (٢/٢/١٧٩).

(٤) نهاية ق١٤٥.

الله سبحانه بإيجاد شيء واقتضاء إرادته. فإنه يلزم بالضرورة لقيام الموجب البات. ويدخل فيه مثل اقتضاء القدرة للقادرية، بل المثلث لزواياه الثلاث[١]، واقتضاء الماهيات للوازمها حتى في الأسباب من مساس النار في القابل للحرق مع وجود الشرائط ومع بقاء إجراء الله العادة فإنه ممتنع ألا يحرق موجباً باتاً واحداً، ولا يحتاج في النار ونحوها إلى الاستثناء أو الإيجاب العرفي بعد أن أيقنا إجراء الله العادة فإنه لزم الاضطرار.

حتى النجار للكرسي فإنه إذا حصل مع إرادته ودواعيه، وتعلق قدرته والآلة[٢]، وانتفاء المانع، وسنة الله مستمرة، لزم ضرورة حصول الشيء.

ومعلوم أن ممكن الوجود ما لم يترجح لا يحصل، وهو مع إمكانه في نفسه يجب ترجحه، وما لم يترجح لا يحصل، وليس ترجحه لذاته وماهيته، وإلا كان واجباً لا ممكناً.

فإذا وجد الموجب البات إن كان وحدانياً فيجب به، وإذا كان ذا أجزاء فيجب بمجموع الأجزاء في مجاري سنن الله مع استمرارها ضرورة، فإن لها مدخلاً في الموجب البات.

وإذا كان الشيء له مانع عن الفعل والمانع القائم كوقوع الحائل المانع عن شعاع الشمس مثلاً، فنقول ما حصل الموجب البات وإلا لوجب، فإنا نعني بالموجب ما يجب به الشيء، فإن كان ممكناً في نفسه فإذا ارتفع الحائل فوجب فنقول: لارتفاع المانع مدخل في وجوب الشعاع فهو جزء من الموجب البات أي ما لم يرتفع أولاً، وهو لم يحصل الشعاع وما وجب[٣] دونه، وتوقف عليه الوجوب.

ولو كان الموجب الوجودي وحده للزم ضرورة، وما تمكن مانع عن المنع[٤] إلا كما لا تتحقق الستة ممنوعة الزوجية. فصح أن العدم جزء من الموجب البات إذ نعني به ما يجب به

(١) في الأصل (لزوياه الثلاثة) وهو سهو من الناسخ والمعنى أن لفظ (المثلث) إذا أطلق شمل الشكل المعروف بزواياه الثلاث.

(٢) في الأصل (الآية) وهو خطأ من الناسخ.

(٣) أي لا يجب دونه.

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (من المنع).

وجود الشيء. والشيء إذا كان نسبة شيء إليه إمكانية فوقوع تلك النسبة يحتاج إلى مرجح والمقتضي الوجودي مع وجود المانع لما خلا عن الاقتضاء فنسبة الاقتضاء ممكنة فيحتاج نفس الاقتضاء إلى ترجيح وإنما يجب بارتفاع المانع إذ الواجب ضرورة لا يرتفع بوجه.

س: العدم كيف ينسب إليه التأثير؟

ج: العدم المطلق لا يصح أن يكون فاعلاً أو مؤثراً أما العدمي فيجوز أن يتوقف عليه وجوب الشيء أي لا يلزم إلا بأشياء مع زوال المانع بحيث يتوقف الوجوب عليه؛ ما لم ينعدم لا يحصل هو.

س: المقتضي هو وجودي لولا المانع.

ج: سلمت أن المانع ما دام موجوداً لا يجب وجود الشيء فهو متوقف على زوال المانع والعلّية اعتبارية تنسب إلى المجموع المعقول فنرى أن الشيء وجوبه متوقف على مجموع وجود ما ينبغي وعدم ما لا ينبغي، ولا يحصل بمجرد وجود ما ينبغي، ولا يجب وجوده لإمكان عدمه معه والشيء لا يمكن[1] استمرار عدمه مع وجود موجبه البات، اعتبر بالقادرية مع المقدو[ر][2].

س: هي في حكم له[3].

ج: إذا تم الموجب والمرجح وحصل ما ينبغي وارتفع ما لا ينبغي وجب الشيء سواء كان وصفاً أو حكماً أو جوهراً أو مبايناً أو ملاصقاً.

وهذا اللزوم الذي بعد زوال المانع ليس متحققاً قبله فيوقف عليه ضرورة. فصح أن زوال المانع جزء من الموجب البات بحيث لا وجه للمنع أصلاً لما يفرق بين حالتي ما قبل الارتفاع وبعده في وجوب وجود الشيء.

---

(١) نهاية ق١٤٦.

(٢) لم تظهر الراء في الأصل.

(٣) كذا في الأصل.

بقي هاهنا أمر آخر وهو أن من أجزاء الموجب البات الفاعل كالنجار وكالنار حرقاً إذا نسب إليها الحرق، وحكمة كحاجة[١] الاستقرار الذي هو الغرض في فعل الكرسي، ويسمى النجار ونحوه علة فاعلية، ويسمى أيضاً سبباً، إلا أنه جزء الموجب البات إذ لا يجب وجود الكرسي إلا به مع جميع أحواله وآلاته وارتفاع ما لا ينبغي، ويتقدم الكل على وجوب الشيء. وليسمّ هذا سبباً فاعلياً، وهذا لا يلزم من وجوده وجود الشيء ضرورة، ويلزم من عدمه عدم الشيء. والشارع إذا وقف حكماً على وجود أشياء وعدم أشياء فصار الكل موجباً باتاً شرعياً فيستحيل شرعاً الانفكاك؛ لأنه حصر جميع ما ينبغي وانتفاء ما لا ينبغي، فصار الموجب البات الشرعي، كالبات العقلي.

وإذا جعل مثل القتل العمد العدوان منسوباً إليه الفعل كما ينسب عرفاً الحرق إلى النار فليس موجباً باتاً إذا كان لمانع أن يقطع عنه الاقتضاء شرعاً، بل الموجب البات -الذي يمتنع بعدمه عدم تحقق[٢] الشيء شرعاً- المجموع لأن السبب الفاعلي[٣] ما يثبت الوجوب. فهذا إذا سمي علة والموجب البات علة.

فيكون باشتراك الاسم، إذ هو موجب بات لم يبق بعد تحققه احتمال القطع، بخلاف السبب الفاعلي. ولا يتأتى قياس أحدهما على الثاني، ولا مانع عن تسمية أحدهما علة، فالعلة إذا أريد بها الموجب البات لا يصح خلوها عن الحكم ولا تصير منقوضة أصلاً. وإذا أريد بها الفاعل يصح التخصيص فيها، ولا ينافي التخلف في موضع ولا يبطل بمحل النقض؛ لجواز أن يكون الانتفاء لانتفاء الشرط أو لوجود مانع. وقد انتفى جزء من الموجب البات ولا نزاع إذاً في جواز تخصيص العلة والمقتضي.

والسبب إذا أريد به الموجب البات يستحيل تخلف المقتضى عن المقتضي أصلاً، وإن أريد به الثاني يصح.

---

(١) في الأصل (بحاجة) وهو تحريف من الناسخ.

(٢) كذا في الأصل ويبدو أنه سبق قلم من الناسخ صوابه بحذف (عدم).

(٣) في الأصل (الفاعلية) وهو سهو من الناسخ وقد صححه في العبارة الآتية بعد سطر تقريباً.

ولا يتأتى أن يقال الأصل أن يكون انتفاء الحكم لانتفاء السبب فليس إن الكرسي إنما ينتفي لانتفاء النجار، بل قد ينتفي لانتفاء الداعية، أو الإرادة، أو المادة أو لوجود مانع. هذا هو الأغلب، ولا أن الموضع إذا لم يستضيء يكون لانتفاء الشمس، بل لعدم المقابلة[1] التي هي الشرط، أو لمانع كالغيم والحائل. فقولهم: «الأصل انتفاء الحكم لانتفاء السبب وألا يتخلف المقتضى عن المقتضي» فاسد فإن الموجب البات لا يتصور فيه، وغيره يتصور وهو الأغلب. فاعلم هذا.

وقولهم: إن المانع[2] لا يصح دخوله في المقتضي، وكذلك الشرط، معللين بأن حكمتهما أجنبية من حكم المقتضي، فاسد؛ فإنه إن عنى أن حكمة أجزاء السبب ينبغي أن لا يخالف بعضها بعضاً، فهو ممنوع وكما أن الشيء يركب من مختلفات الحقائق كالبيت المركب من الحائط والسقف والأرض، وكل واحد له فائدة أخرى، فالموجب يجوز أن يكون فيه أجزاء مختلفة الحكم فقد يتم[3] من مختلفات الأجزاء علة واحدة ومن مختلفات الحكم حكمة واحدة إذ ليس من شرط الواحد المركب ألا يركب من أجزاء مختلفة من الحكم له حكمة واحدة يجوز أن يعلل بمجموع آحاد ليتم من مختلفاتها مناسبة واحدة. أليس القتلية ماهيتها غير ماهية العمدية والعدوانية، فجاز تركب العلة الواحدة من مختلفات الحقائق، فيجوز تركب المناسبة من مناسبات مختلفة تتم بها حكمة الحكم. ويأخذون للسبب حكمة وللحكم حكمة فالتصرف الصادر عن الأهل في المحل يأخذون حكمته الحاجة، وصحة البيع حكمته دفع تلك الحاجة.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (القابلية).

(٢) نهاية ق١٤٧.

(٣) في الأصل (فقليتم) وهو تصحيف من الناسخ.

وفي الجملة الداعي إلى تحصيل الغاية وهو[١] حكمة السبب، والغاية[٢] حكمة الحكم، ثم لا نعني بالدخول في العلية إلا توقف الوجوب عليه. أليس بالاتفاق يوقف الحكم على هذه كلها حتى تخلف[٣] مناسباتها.

ثم المركب من أجزاء مختلفة يجوز أن يلزم أجزاءه لوازم مختلفة، والمناسبات لوازم الأوصاف فيجوز اختلافها لاختلافها.

ومنهم من يعلل بأن السبب ما يشتمل على المصلحة أو دفع مفسدة، والعدم لا يناسب حصول مصلحة زيد ما لم يكن له تعلق به، وإلا فالعدم المطلق متساوي النسبة إليه وغيره، إلا أن يكون العدم فعله، فيكون المناسب هو الإعدام، وهو وجودي، وأما العدم المتضمن للمفسدة فيناسب حكماً يدفع المفسدة، ولا ينسب ذلك الحكم إلا إلى ما ذلك العدم فعله فيكون المناسب فعلاً[٤] هو الإعدام لا العدم.

وهذا كلام مختل جداً.

أما فعل العدم كلام ركيك، فقد اتفق الكل ممن له تحقيق أن العدم ليس بشيء، وإن اختلفوا في أن المعدوم شيء. وكلّ من فعل العدم -والعدم لا شيء- فقد فعل لا شيء. ومن فعل لا شيء ما فعل أصلاً. ففعل العدم لا معنى له. وكيف يقال إن العدم شيء فيلزم كون الممتنع شيئاً؛ لأنه معدوم إذ لا يوصف بالثابت إلا الثابت.

ثم قوله: «إن العدم المطلق لا يناسب» صحيح. فمن الذي يدعي أن العدم المطلق سبب لشيء؟ ومن الأعدام ما يتخصص، ومنها ما يوجد مع إمكان ما، فالذي وقع النار في ثوبه

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب حذف الواو قبل الضمير.

(٢) في الأصل (العامة) وهو تصحيف.

(٣) كذا في الأصل ولكن سقط إعجام الحرفين الأولين.

(٤) في الأصل (فعل) والصواب نصبه لأنه خبر يكون.

يناسبه عدم النار، حتى لو انتفت بنفسها حتى أعجزه التطفية يكون مصلحة له دون مشاركة غيره، ولو انطفت مثلاً بنفسها بعدم خلق الله الأعراض فيها كما هو مذهب أهل السُّنة[١] أو على أي طريق يفرض من عدم مددها يناسبه.

ثم أليس يرث الابن بعدم الأب، فمن الناس من يدعي أن الموت عدمي، إذ هو عبارة عن عدم الحياة عمّن كانت فيه، فإنه إذا انتفى الحياة[٢] لا يحتاج إلى وجود شيء آخر في تصور مفهوم الموت.

ومن المتكلمين من يثبت أنه شيء فإذا فرض عدماً بالحجة المذكورة أليس هو سبباً[٣] للإرث. وهب أنه شرط أليس عدم مناسب.

ومن يعتبر الموت شيئاً لا ينكر أن الحياة انتفت عنه[٤]، فإن الضابط عندنا انتفاء الحياة، فإنه متيقن، وكون الموت شيئاً مشكوك فيه عند الأكثر[٥] إلا بعد حجج إن صحت. ثم لم يشترك فيها الكل بل كون القتل موتاً أيضاً مشكوك فيه من حيث التسمية، لأن القتل يمنعون عن تسميته موتاً، ولهذا فصّل في القرآن في قوله: ﴿ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ﴾ [آل عمران: ١٤٤]، ﴿ وَلَبِن مُّتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ ﴾ [آل عمران: ١٥٨].

ثم إن فرض إعدام الله جواهر الميت كان يستحق ابنه الميراث أيضاً. فالضابط انتفاء الحياة، وهو مما يوجب الإرث مع القرابة المتخصصة.

---

(١) يشير إلى مذهب أهل السُّنة أن النار ليست محرقة بنفسها بل بما يخلقه الله فيها من صفة الإحراق؛ فإن لم يخلق فيها ذلك فلا تحرق كالنار التي ألقي فيها إبراهيم عليه السلام.

(٢) نهاية ق١٤٨.

(٣) في الأصل (سبب) والصواب نصبه لأنه خبر ليس أو يحذف حرف الجر فيضاف إلى (الإرث) فتكون العبارة (سبب الإرث).

(٤) المناسب أن يقول (انتفت عمن وصف به) إذ لا يصح عود الضمير إلى الموت.

(٥) المصنف لا يتكلم عن ملك الموت وإنما يتكلم عن الموت الذي هو ذهاب الحياة.

ثم أليس عدم الماء مبيح التيمم؟ وعدم الولي مثبت الولاية للسلطان؟ وعدم قوة الجماع مثبت خيار المرأة؟

والعدالة تدخل فيها أعدام كثيرة من ترك شهوات وغيرها ويتوقف عليها أحكام وتناسب أشياء كثيرة. وهب أن فيها وجوديات أيضاً لا تخرج عن كون العدمي جزءها[١]. وانقطاع الخبر[٢] وعدم الولد في زيادة توريث الزوج ونحوه أعدام فتخصص بمناسبات ليست بأعدام. فجميع هذه فاسدة والإعدام المعتبر شرعاً لا يكاد يحصى ما يتخصص مناسباتها.

انظر إلى كلام هذا الذي يعتقد فيه، وإلى اصطلاح مداره هذا الركيك من الكلام.

وإذا رأيت الغير صالحاً فيه فاسترذله فإنه مجهول.

س: في إدخال العدم إخلال[٣] تقسيم المانع كيف[٤] وينسب إليه الانتفاء حيث كان.

ج: شارك وجوده[٥] الأجزاء وجوده، ويجوز انتفاؤها، واعتبار كلٍّ من جهة العموم والخصوص لا ينافي الآخر.

معارضة أخرى: يقال لهم بماذا فرقتم بين الشرط وجزء السبب؟

أبأن الشرط يتوقف عليه الشيء فينتفي بانتفائه ولا يحصل بوجوده؟ فكذلك جزء السبب.

س: يجوز أن يكون للسبب بدل فلا يلزم بانتفائه أو بانتفاء جزء منه انتفاء الحكم.

---

(١) في الأصل (جرها) وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) المراد بانقطاع الخبر فقدان أحد الورثة وانقطاع خبره.

(٣) كذا في الأصل وقد سقط إعجام الحرف الأول. ولعل الصواب (اختلال).

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (كيت) وهي كلمة يستخدمها المصنف كثيراً بمعنى كذا وكذا أي إلى مانع حكم ومانع سبب.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب حذف الضمير.

ج: فيجوز أن يكون للشرط بدل أيضاً، كالتيمم بدل الماء وكالغسل، فإنه غير الوضوء، وتباح الصلاة به. وفي الحقائق كاشتراط قيام سقف بحائط وأبداله من اسطوانات تتبادل، ثم حائط آخر يأتي بعده. ولما جاز تبادل الأسباب جاز تبادل الشرايط أيضاً، ولما نرى من التسخين الحاصل بالشعاع، والنار، والحركة، ولكل شرايط غير ما للآخر.

س: الشرايط ما يتوقف الحكم على وجوده[1] بعد وجود المقتضي.

ج: كل الكلام في أن الداخل في المقتضي ماذا؟ والخارج منه ماذا؟

س: الشرط يخالف حكمه حكم المقتضي.

ج: الشرايط أيضاً يخالف حكم بعضها بعضاً، كالوضوء وستر العورة.

بل أجزاء السبب كالقتلية، والعمدية، والعدوانية. فماذا يجعل من المختلفات مقتضياً؟ وماذا يجعل أجزاءه؟ وماذا يجعل شرطاً؟[2]

ثم إذا لم يكن ضابط العلية الوجوب به، فيقول القائل الشرط هو المقتضي، لأن التوقف موجود فيه.

س: يعرف السبب؛ لأنه مشتمل على معظم الحكمة.

ج: الثلاثة من الأجزاء المختلفة إذا قيس مجموع اثنين منها إلى واحد كان مناسبة الاثنين أكثر من الواحد[3].

س: يساوي ذلك الواحد الاثنين؟

ج: فيضمه إلى واحد منهما ويترك الآخر فيصير المعظم اثنين، ويكون هذا الواحد شرطاً. وقد جعل جزء السبب.

س: ذلك الواحد أيضاً جزء السبب؟

---

(١) كذا في الأصل بإفراد الضمير وتذكيره مع أن لفظ الشرائط جمع شريطة فالمناسب تأنيث الضمير.

(٢) نهاية ق١٤٩.

(٣) أي فلماذا لا يكونان هما السبب دون الثالث.

ج: بماذا عرفتم؟

س: لأنه مناسب السبب.

ج: إن عنيتم المجموع فعن أي جزء أخذتم يناسب الجزء الكل، وإن عنيتم الخارج فليس بسبب دونه.

ثم الشرط إن لم يناسب الحكم فهو غير مناسب فلا يصح الاشتراط به.

س: الشرط شرع لدفع المفسدة.

ج: كثير من الشروط كالوضوء ومسح الرأس منه لا تندفع به مفسدة عن المصلي، فإن ركن الشرط شرط. ثم ماذا تقولون عمّن يقول إن السبب هو القتل وحده.

س: غير مناسب.

ج: هو مناسب لأنه تفويت الحياة على ذي حياة وهو ضرر في حقه مناسب الزجر.

س: ينتقض بقتل الكافر فإنه لا يوجب القصاص.

ج: إن كان لتوجه النقض فالقتل العمد العدوان أيضاً ينفسخ بقتل البهيمة المعصومة فإنه لا يوجب القصاص.

س: ثم لمانع أو لانتفاء شرط.

ج: فكذلك في الكافر أيضاً، لانتفاء شرط وهو العدوانية ضرباً للمثل.

وفي التصرف يقول: يناسب الصحة؛ لأن الإقدام دليل الحاجة، والأهلية والمحلية شرطاه لأنهما خارجان عن الحاجة ويخالفانه. وهذه كلها لا طائل فيها، أعجزتهم العلوم أن يضبطوها فوضعوا خرافات يقطعون بها أعمارهم ويضيعون بها أوقات غيرهم حتى يعيش أحدهم سبعين سنة وحاصل عمره ضرب[1] من هذه الترهات.

واعلم أنه إذا حد العلة بمجرد أمارة فيمتنع أيضاً وجودها مع التخلف، فإنها لا تبقى حينئذ أمارة.

---

(١) في الأصل (ضرباً) والصواب الرفع لأنه خبر.

الفصل الرابع
في إيراد الأسئلة على الوجه المشهور
ثم نقضها وقد حصرت في نحو من أربعة عشر

أولها: الاستفسار [١]: وقد سبق في المطالب أن ما لا يتصور لا سبيل إلى حكم عليه. ولما لم ينقطع للمعاند العود إلى الطلب في كل لفظ فجعل بيان الإجمال على المعترض، حتى لا يخرج الكلام إلى الاستفسار في الفطريات، وعلى المجيب التفسير.

ويليه فساد الاعتبار[٢]: وهو أنه قياس في معارضة النص.

فإن الصحابة ما عدلوا إلى القياس [٣] إلا بعد القنوط عن النص.

ويليه فساد الوضع[٤]: وهو أن يبين أن الحكم المرتبط بوصف الدليل على نقيض مقتضاه. كقول من يقول في النكاح بلفظ الهبة: إنه لفظ ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح قياساً على الإجارة.

فيقال: هذا نقيض اللازم فإن انعقاد[ه][٥] يدل على انعقاد النكاح لا على نفي انعقاده[٦].[٧]

---

(١) الاستفسار في اللغة: طلب التفسير وهو الإظهار والكشف. وفي الاصطلاح طلب إيضاح ما فيه غموض. انظر: الإحكام للآمدي (٩٢/٤) وروضة الناظر ص٩٣٠ بتحقيق د.النملة، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢٥٨/٢-٢٥٩).

(٢) ينظر المعونة في الجدل (٢٥٢-٢٥٧).

(٣) لم يظهر من الكلمة سوى حرف السين ولكن السياق يدل عليها.

(٤) ينظر البرهان لإمام الحرمين (١٠٢٨/٢) وقواطع الأدلة (٣٦٥/٤-٣٧٢)، والمعونة (٢٥٠-٢٥٢).

(٥) سقط الضمير من الأصل وهو يعود إلى (غير النكاح).

(٦) في الأصل (العقادة) وهو سهو من الناسخ.

(٧) نهاية ق١٥٠.

ويدفع إما بمنع أنه نقيض ما يلزم بوجه مد أو يسلم ذلك ولكن من وجه لا ينافي الدلالة على مقصوده من وجه آخر. فإن كان الحكم مقتصراً على مناسبة النقيض فيكفي في الجواب المناسبة مع الأصل؛ فإن الاعتبار مرجح جانبه. وكذا إن بيّن المعترض المناسبة والاعتبار يكفي المجيب في دفع فساد الوضع المناسبة والاعتبار إلا أنه في إثبات الحكم يحتاج إلى ترجيح.

قالوا: فإن كلفه المعترض بالترجيح فقد انقطع[1] لانتقاله إلى سؤال المعارضة عند طلب الترجيح.

ويتلوه عدم التأثير[2]: وحاصله يرجع إلى بيان أمر في الدليل مستغنىً عنه في إثبات الحكم أو طردي لا يلزم منه شيء. وإن كان فيه دفع نقض ونحوه فله فائدة لا يكون من هذا القبيل.

ودفعه بإبداء فائدته.

ويليه المنع وله مواقف[3]:

فمنه منع حكم الأصل: وقد اختلفوا في انقطاع المستدل[4] عند توجهه.

فطائفتان حكمتا بطرفي النقيض[5]، والثالثة فصلت بين المنع المشهور والخفي[6].

واختار بعضهم أنه لا ينقطع بل يطالب، فإن أتى بدليل متساوي النسبة إلى الأصل والفرع فهو منقطع، وإن أتى بما يدل على خصوص الأصل ويكون لا محالة من النصوص فلا، فإنه ليس من شرط الدليل أن يكون مسلم الأركان فإن مقدماته يتأتى أن تمنع فكذا الأصل.

---

(١) أي يتقطع المعترض لأنه انتقل إلى سؤال آخر وهو المعارضة.

(٢) ينظر: البرهان (١٠٠٧/٢) والمعونة في الجدل (٢٣٧-٢٤٢) والمحصول (٣٥٥/٢/٢).

(٣) ينظر في تعريف المنع وأنواعه البرهان (٩٦٥/٢- ٩٧١) والمعونة في الجدل (٢٣٠-٢٣٣) وقواطع الأدلة (٣٥٦/٤-٣٦٣).

(٤) في الأصل (المشترك) وهو تصحيف ظاهر.

(٥) أي قالت إحداهما: نعم وقالت الأخرى لا ينقطع.

(٦) أي قالت: إن كان منع الحكم في الأصل قولاً مشهوراً فينقطع المستدل وإن كان قولاً ضعيفاً غير مشهور بين أهل العلم فلا ينقطع.

ثم اختلفوا في أن المعترض هل ينقطع عند بيانه؟[١]

حكمت طائفة به؛ لئلا يطول الكلام، وآخرون جوزوا له المنع. ومن المنع ما يجب[٢] تحقيق المناط فيحتاج إلى إثبات المدار في الفرع إن كان عقلياً أو شرعياً.

ومنه منع عِلِّيَّة الوصف: وهو من أنفس المواقف.

وطريق المستدل في الإثبات إما الإجماع[٣] الصغر في ولاية المال، أو النص وقد سبق، وإما السبر، وإما الإخالة والشبه.

أما السبر فهو: حصر الصفات في مبلغ[٤]. قالوا والظاهر من حال الذكي الممارس صحة حصره بعد بحثه، ومن جهة عدالته أن يصدق. ومن ادعى وصفاً فيلزمه البيان لئلا يتسلل الطلب العنادي مبطلاً فائدة البحث.

ثم إما أن يبين أن الذي عينه مداراً قد وجد في موضع كذا مستقلاً بإفادة الحكم أو يحذف ما وراء المدار ليتعين هو[٥].

ومن جملة الطرق أن يكون المحذوف وصفاً لم يعهد من الشارع الالتفات إليه كالسواد والبياض والطول والقصر. ومنه ما عهد من الشارع الإعراض عنه في جنس ذلك الحكم وإن كان فيه نوع مناسبة كقوله ﷺ: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي»[٦] فإنه أمكن

---

(١) كذا في الأصل والمراد في عدد محصور.

(٢) في الأصل سقط إعجام الكلمة ومعنى المثبت أن من المنع ما يقطع تحقيق المناط ويبطله؛ لأنه يكون بمنع وجود العلة في الفرع. وقد تكون صحة العبارة (ما بحث في تحقيق المناط) أو (ما في تحقيق المناط).

(٣) في الأصل بياض بقدر كلمة ولعلها كلمة (مثل).

(٤) كذا في الأصل والمراد في عدد محصور.

(٥) مراده أنه إذا حصر الأوصاف فإما أن يبين أثر الوصف الذي ادّعى عليته في موضع آخر يشهد بصحة عليته وإما أن يبطل ما عدا الوصف الذي ادعى عليته فيتعين ذلك الوصف لئلا يخلو الحكم عن علة.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الشركة (١١١/٣) من حديث ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من أعتق =

مناسبة الوصف المذكور للسراية غير أنه عهد من الشارع التسوية بين الذكورة والأنوثة في جميع أحكام العتق فحذفنا الذكورة في السراية للسواية[١].

ومنها: أن يقول بحثت عن وصف كذا فلم أجد له مناسبة فظننت خلوه فحذفته إلا أنه يلزمه بيان المناسبة في الباقي.

قالوا: ولا يتجه للخصم أن يعارضه في الباقي بمجرد البحث[٢][٣]، وبعد بيانه المناسبة لا يتجه ولا يسقط بيان المناسبة عنه إلا أن يسلم الخصم مناسبة الوصفين. فإذا ثبت الخلو في واحد يكتفي بتسلمه من المناسبة[٤] في الثاني، أو يريد الخصم إضافة الحكم إلى خصوص الأصل، أو ما يريد إلغاءه[٥]، أو يريد أخذه من العلة مع ما يعتبره لنقض العلة[٦]، فيقول: التعليل بالمتعدية أولى من القاصرة وقد كفاه مؤنة المناسبة فيما يعتبره.

=شفيعاً له من عبد أو شركاً أو قال نصيبك وكان له مال يبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق وإلا فقد عتق منه ما عتق» وأخرجه مسلم في صحيحه (كتاب العتق ص١١٣٩).

(١) كذا في الأصل ويبدو أنه تحريف من الناسخ صوابه (للتسوية) أي لتسوية الشرع بين الذكر والأنثى في باب العتق.

(٢) يعني: لا يكفي الخصم أن يقول: وإذا بحثت في الوصف الذي ذكرته فلم أجد فيه مناسبة؛ لأننا قد أوجبنا على المستدل بيان مناسبة الوصف الذي يذكره وبعد بيانها لا يتجه أن يقول المعترض: لم أجد فيه مناسبة.

(٣) نهاية ق١٥١.

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (بتسليمه عن المناسبة) والمعنى أنه إذا أقر بانحصار المناسبة في الوصفين ثم ثبت خلو أحد الوصفين عن المناسبة فيكتفي بتسليمه انحصار المناسبة في الوصفين عن إثبات المناسبة في الوصف الثاني. والله أعلم.

(٥) يعني: يجعل الحكم خاصاً بالأصل ويعلل بعلة قاصرة أو يعلل بالوصف الذي يريد المستدل إلغاءه.

(٦) أي يجعل الوصف المناسب مع وصف آخر يريده للاحتراز من النقض.

وأما الإخالة فهو أن يكون الوصف المقرون[1] بالحكم مناسباً له؛ إما أن يكون منشأ للحكمة كالسفر للمشقة على ما يقولون، أو يلزم حصول الحكمة كالنعمة؛ فإنها تناسب السكر[2].

قالوا: فالمناسبة لا تبطل بالمعارضة[3].

وقال قوم إن المرجح هو المصلحة، فإذا ساواها مفسدة فلا ترجح فلا ثبوت.

وقالوا هذا غير صحيح فإن مناسبة الوصف تنبني على المصلحة، وهو أمر حقيقي لا تبطله المعارضة، بل يكفي أن يكون بحيث لو جرد النظر إليه لظن ثبوت الحكم لأجله.

ومثّل بالملك الذي اطلع على جاسوس ورأى في قتله مناسبة الردع والانتقام، وفي إكرامه إظهار قلة المبالاة أو استمالة قلبه للاستنطاق فأيهما فعل يكون فعَل المناسب.

ثم يزعمون أن القاطع للنزاع فيه ذوات الجهات كالصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها موجبة للثواب والعقاب بجهتين.

قالوا: وإن سلم الحاجة إلى الرجحان فقد يكفيه أن يقول: بحثت فما اطلعت على مناسب غير ما ذكرت، فلو فرضنا رجحان ما ذكرت يكون الحكم معقول المعنى؛ وإن قررنا عدم الرجحان يكون تعبداً، وهو مخالف للأصل. فثبوت الحكم يدل على ترجيح ما اطلعتُ عليه استظهاراً بالأصل المذكور.

ولا يكفيه المناسبة دون شهادة أصل. فإذا وجد المناسب في الأصل وعارضه الخصم بمناسب آخر لا يتعين ما ذكره مداراً، ولا يتحكم بتعيين أحد المناسبين كما تخيله قوم،

---

(١) في الأصل (المعروف) وهو تحريف من الناسخ.

(٢) أي: النعمة بالعقل تناسب جعل السكر المزيل للعقل حراماً.

(٣) بطلان المناسبة بالمعارضة محل خلاف بين العلماء، فانظر المحصول (٢٣٢/٢/٢)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢٤١/٢) ونهاية الوصول للصفي الهندي (٣٣٠٩/٨)، ومنهاج الوصول مع شرح الإبهاج (٧١/٣-٧٢) وفيه بيان سبب الخلاف في المسألة.

والأصل في المناسبات الاعتبار. فله في ذلك طرق؛ إما أن يبين أن الحكم ثابت في موضع آخر بنص أو إجماع دون مناسبة المعترض[(١)]، إلا أن يبين المعترض وصفاً آخر مناسباً فيه[(٢)].

وزعم بعضهم أنه لا يعتبر؛ لأن كل مناسب اختص به أصل ملغى بالأصل الآخر[(٣)].

وهذا فاسد لجواز أن يكون لحكم واحد مطلق أسباب كثيرة[(٤)].

وإما أن يبين أنه من نمط ما لا يلتفت إليه الشارع في جنس ذلك الحكم، أو يورد نصاً على إلغائه، أو يرجح المناسب الذي ذكره إن سلم الخصم أن العلة أحدهما[(٥)].

ويتأتى أن يبين بعد الترجيح امتناع ثبوت الحكم بمجموع الراجح والمرجح[(٦)] في أن في أخذ المرجوح في العلة مصلحة الراجح في الفرع؛ إذ ليس فيه دليل آخر من نص أو قياس أو إجماع باعتراف المعترض، فتصح المصلحة في الفرع عند تعريته عن الحكم.

وقسم ما ينتحى[(٧)] به الجمع إلى مناسب اعتبره الشرع، وهو سبيل الإخالة، وأمر لم يلتفت إليه الشرع، وليس له مناسبة؛ كقولهم مائع لا تبنى على جنسه[(٨)] القنطرة. وهذا طردي وقد هجروه وأمر لم يظهر فيه المناسبة.

ومن جهة هذا يكاد العقل يلغيه إلا أنه التفت الشرع إليه في مواضع كالمسح والطهارة[(٩)].

---

(١) كما في العبد المأذون فيصح أمانه مما يدل على أن الحرية ليست علة صحة الأمان.

(٢) فيقول في المثال السابق إنما صح أمان العبد المأذون لأن السيد أقامه مقام نفسه.

(٣) أي أن المناسبين اللذين ذكرهما وهما الحرية والإذن يتعارضان فلا يعتبران.

(٤) أي فتكون العلة الحرية أو الإذن وكل منهما علة مستقلة.

(٥) أما لو قال العلة مجموع الوصفين فلا مجال للترجيح.

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب (المرجوح) كما يدل عليه السياق حيث قال: (إن في أخذ المرجوح في العلة..).

(٧) يُنتحى: يقصدُ من النحو وهو: القصد. انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادة (نحو) (٤٠٣/٥).

(٨) نهاية ق١٥٢.

(٩) هذا الوصف يعرف بالوصف الشبهي والقياس المبني عليه يسمى قياس الشبه وقد اختلف في حجيته.

ومن هذا الوجه يتأتى اعتباره وقد اعتبر؛ لأنه يفيد الظن.

قالوا: ويشترط شهادة عينه في عين الحكم فإنه ضعيف فإن لم يكن كذا ينخرم الظن ويضعف بالكلية بخلاف المناسبة.

والمناظر يكفيه ما لا يكفي الناظر؛ لحنق النظر في المعارض عنه دون الناظر.

ومما هجر لأجله الطرد ما قالوا إنه يتمكن المعترض بمعارضته بخصوص وصف الأصل[1]، وينبتُّ المستدل عن الترجيح؛ فإنه إن رجح بالطرد[2] وعدم اطراد ما ذكره المعترض فلا يلزم، لجواز أن يكون لحكم واحد أسباب.

وهذا فيه تسامح؛ فإن عدم اطراد الأصل بالانتقاض، وما لم ينتقض يتعين ضرورة. بل يزيف بالخصوص القاصرة الكلية[3] ويمنع الترجيح بالتعدية. ويستوي في هذا اختيار المناسب المتعدي من بين مناسبات قاصرة والطرد. ولا تفضّل[4] عليه إلا المناسبات[5] المتعدي الذي لا تلازمه المناسبات القاصرة.

---

(١) المعنى -والله أعلم-: أن المعترض على التعليل بالوصف الطردي يمكن أن يعارضه بوصف هو من أوصاف الأصل الخاصة التي لا يشاركه فيها غيره إذ لا فرق بين هذا الوصف الخاص والوصف الطردي الذي يريد المستدل التعليل به وتعديته فمن علل وجوب الكفارة على الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان بكونه أعرابياً فيعارض بوصف آخر هو من خصائص ذلك السائل لا يتعدى إلى غيره كأن يعلل بكونه سأل النبي (دون غيره أو باسمه الخاص أو بخصوص ذلك الشهر دون غيره. فهذه الأوصاف لا يستطيع أن يبين المستدل رجحان الوصف الذي ذكره عليها.

(٢) في الأصل (فالطرد) وهو سهو من الناسخ.

(٣) أي يزيف الوصف الطردي بالصفات القاصرة التي تخص الأصل مع أنها كلية من حيث لفظها ولا توجد في غيره، ويمنع الترجيح بكون العلة متعدية؛ لأن في ترجيح المتعدية على القاصرة خلافاً مشهوراً وقد تقدم في القسم الثاني من الكتاب.

(٤) في الأصل (تفصيل) وهو تصحيف.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب الإفراد (المناسب) لدلالة ما بعده عليه.

وإن رجح بأنه ينعكس، وما للخصم لا ينعكس فهو أيضاً دعوى وجوب العلة وليس كذلك، بل لعل المعترض يرجح جانبه، فإن[١] تعدد العلل أغلب.

ويلي المنع التقسيم[٢]. وشرطه أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم. وقد يظن أن إيراد لفظة «إما» في قولهم «إما أن يعني وإما أن يعني» تقسيم كما أخذه أكثرهم. وأفحش الخطأ فيه من يعتقد فيه لما أوجب جواز التقسيم بجواب المجملات[٣]. وهو فاسد؛ فإن التقسيم من خاصة المتواطئة والمشككة[٤] فلا تقسم العين إلى البصر[٥] وينبوع الماء.

وللمستدل أن يذكر في دفعه قسماً ثالثاً إن كان.

وإن قسم المعترض إلى النفي والإثبات، بأن يقول ينقسم إلى كذا وإلى كذا، فالمستدل إما أن يبني الغرض على القسمين -ولا يقال على المحملين كما يقولون فإنه فاسد- أو يبين محل المنع[٦].

ويليه المطالبة[٧]: وهو أيضاً من المواقف الشريفة ويعرفونه بأنه: تسليم وجود الوصف والنزاع في عليته.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (بأن).

(٢) التقسيم: هو ترديد اللفظ بين احتمالين أحدهما ممنوع والآخر مسلم غير أن المطالبة متوجهة ببناء الفرض عليه. الأحكام للآمدي: (٧٧/٤) وانظر المنهاج في ترتيب الحجاج (٢١٠).

(٣) لعله يريد الغزالي كعادته. ولكن لم أجد للغزالي إلى ما يدل على ذلك.

(٤) المتواطىء هو المشترك الذي تساوت أفراده في الصفة التي حصل بها الإشتراك. والمشكك هو الذي اختلفت أفراده في الصفة التي حصل بها الاشتراك إما في القوة أو في الحدوث وعدمه. ومثال المتواطىء الإنسان يطلق على الرجل والمرأة ويتساويان في الإنسانية، ومثال المشكك الضوء يطلق على ضوء السراج وضوء الشمس.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب (المبصرة) أو (البصيرة).

(٦) أي: إما أن يبني ثبوت قوله على القسمين فيتمكن من إثباته على فرض وقوع كل منهما وإما أن يبين ما يناسب غرضه.

(٧) ينظر البرهان: (٩٧٠-٩٧١) والمعونة في الجدل: (٢٣٤- ٢٣٧)، وسؤال المطالبة راجع إلى سؤال المنع إذ هو منع لعلة الوصف المدعى عليه وطلب إقامة الدليل على كونه علة. والذي يظهر لي أن الذين فرقوا =

ويليها النقض[١]: وهو إبداء العلة دون الحكم. فإن كان قران الحكم دالاً على العلية ظناً فتخلفه في صورة يخرم ذلك الظن.

ودعوى كونه لانتفاء شرط أو لوجود مانع. قالوا يعارضه أن الأصل انتفاء الحكم لانتفاء السبب.

قالوا إلا أن هاهنا شيئاً، وهو أن يقول: ثبوت الحكم في صورة عقيب الوصف المناسب غلّب ظن عليته،والتخلف وإن كان متأيداً[٢] بأصل الانتفاء للانتفاء إلا أنه مخالف لأصل من حيث أنه نفي الغلبة[٣] بعد قيام دليلها وانتفاء الحكم لمانع وإن كان مخالفاً للأصل من حيث تخلف المقتضى عن المقتضي إلا أنه يوافق الأصل من حيث توفير المعلول على عليته فيستوي[٤] الاحتمالان، وكان[٥] ثبوت الحكم ظاهراً.

ثم دفع[٦] بأن هذا يوجب الشك في صحة العلة، ويلزم منه الشك في الحكم.

وبعضهم دفعه بطريق آخر، وهو أن من المحتمل انتفاء الحكم لوجود مانع أو لانتفاء شرط. ويحتمل أن يكون لانتفاء السبب وأحد احتمالين أقرب من احتمال واحد.

=بين منع العلية وسؤال المطالبة لحظوا أن السائل يكتفي في المنع المذكور بقوله: امنع كون هذا الوصف علة. وفي المطالبة بقول: ما الدليل على كون هذا الوصف علة؟ والله أعلم.

(١) ينظر تعريف النقض في البرهان: (٩٧٧- ١٠٠٦) والمعونة في الجدل: (٢٤٢- ٢٤٥)، وقواطع الأدلة: (٣٧٣/٤- ٣٨٣)، والجدل على طريقة الفقهاء (٥٦).

(٢) في الأصل (منابذاً) وهو تصحيف.

(٣) كذا في الأصل ولعل صوابه (العليّة) وللمثبت معنى يحتمله السياق وهو أن ثبوت الحكم مع الوصف المناسب يغلب على الظن أنه لكون الوصف علة، والتخلف ينفي الغلبة.

(٤) في الأصل (فيستوني) وهو تصحيف.

(٥) نهاية ق١٥٣.

(٦) في الأصل (وقع) والصواب المثبت كما يفيد السياق.

ودفعه بطريق آخر وهو أن قضية الانتفاء لانتفاء السبب نعارضه بأن الأصل في المناسبات الاعتبار، واعتماده على الاحتمال والاحتمالين يبطل قاعدة نفسه، فإن عصاه[١] طريقة «وجد المقتضي» ويزعم أنه لا حاجة إلى تعرض نفي الموانع ووجود الشرائط. بناء على أن الأصل عدم تخلف المقتضى عن المقتضي، وهو بعينه يرجع إلى هذا. وهو أن يكون الانتفاء لانتفاء السبب، وقد بطل ذلك الأصل بهذا. وأنت إذا تبين لك ما سبق يسهل عليك دفع قولهم: إن الأصل أن يكون انتفاء الحكم لانتفاء السبب بطريق واضح.

ويذكر هؤلاء هاهنا دوراً على أنفسهم وهو أنه إنما يتحقق انتفاء الحكم لمانع أو لانتفاء الشرط إذا صح وجود المقتضي وإنما يتحقق وجود المقتضي إذا كان انتفاء الحكم للمانع أو لانتفاء شرط.

وهذا ليس بمتوجه، فإنا إذا صادفنا وصفين بمصلحتين[٢] وفهما[٣] معا أو تقدم تعقُّل أحدهما من حيث ماهيته الخاصة، وجدنا شهادة الأصلين لهما، ووجدناهما متقاومين على النفي والإثبات، حكمنا بسببية أحدهما وبمانعية الآخر، كما عرفت من علاقة المتضايفين. والدور لا يقوم بمثل ما صنع «إنما وإذا»[٤] وسنشير إلى تفصيل له فيما بعد.

ومن التزم بقول البعض من المخصصة[٥] فإما أن يمنع وجود العلة في محل النقض- قالوا وإن رام المعترض إثباته منعه بناء على تضمنه انتقال الكلام إلى مسألة أخرى على ما يراه قوم- أو يمنع تخلف الحكم، أو يبين فيه المانع، أو فوات الشرط. أو على ما اتضح أنه للبات

---

(١) أي حجته التي يعتمد عليها، وكثيراً ما يعبر عنها المصنف بالعكازة إذا لم تكن الحجة قوية.

(٢) كذا في الأصل وقد تكون العبارة (مصلحيين).

(٣) في الأصل (وهما) وهو تحريف من الناسخ والمثبت هو الذي يدل عليه السياق.

(٤) يشير إلى قوله «إنما يتحقق المقتضي إذا كان».

(٥) أي الذين يرون جواز تخصيص العلة.

فيكفيه مجرد مناسبة المانعية والشرطية[١]، ويكون أصله محل النقض، سيما مع شهادة قيام السبب في أصله جمع بين سببي المناسبين؛ لأن الأصل في المناسبات الاعتبار وما يتضمن رعاية المناسبتين أولى من المؤدي إلى إبطالهما.

وإن كان المستدل بيّن العلة بالإيماء فلا يلتفت إلى النقض كما سبق.

قالوا: والكسر[٢] غير لازم -وهو إبداء الحكمة دون الحكم- معللين بأن مقادير الحكمة لا تنضبط لنا وإثبات التماثل صعب جداً.

وإذا اعتبر طريق الاحتمال والاحتمالين لا يمشي هذا الكلام.

فإنه على تقدير المساواة وزيادة محل الكسر يلزم الاتحاد في الحكم[٣].

وقولهم «على تقدير الزيادة يناسب حكماً أوفى» فاسد؛ إذ لا كلّ حكم يتحقق فيه إمكان الأوفى، ولا أن زيادة مشقة الأسفار توجب زيادة الترخيص. وكما لا يلزم مع قوالب المظان لا يلزم دونها. ثم إن الحكم أظهر من الأوصاف والكافة[٤] أعرف بالمصالح منها بالأوصاف الدقيقة. ثم الحكمة دليل الدليل، ويتوجه على دليل الدليل من الفسخ ما يتوجه على الدليل، إذ يلزم المستدل جعل المقدمة الثانية. من هذا الموقف وغيره مستغرقة ويلاقيها الفسخ-

---

(١) مراده والله أعلم أن القائلين أن النقض لا يفسد العلة لهم طرق في الجواب هي التي ذكرها المصنف ولهم أن يحملوا السبب على البات أي الذي يثبت الحكم بثبوته لا محالة فيدخلوا الشرط وعدم المانع في العلة ويجعلوا العلة المجموع ويكفيهم بيان مناسبة الشرط وعدم المانع ويعتمدون في ذلك على محل النقض فإنه أصل يشهد بالاعتبار لمناسبة الشرط أو عدم المانع.

(٢) انظر في معنى الكسر وحكمه المعونة في الجدل: (٢٤٦) وكتاب الجدل على طريقة الفقهاء (٦٥).

(٣) أي أن الاحتمالات ثلاثة هي: ١- زيادة الحكمة في محل الكسر في المحلّ الذي يثبت فيه الحكم. ٢-مساواتها له. ٣- زيادة الحكمة فيما يثبت فيه الحكم عن محل الكسر ففي الاحتمالين الأولين يصلح الكسر قادحاً دون الثالث.

(٤) نهاية ق١٥٤.

[1]الاستغراق في المناسبة، ولا كل مناسب معتبر-[2] إذا جعل دليل الاعتبار المناسبة يقع عليه الفسخ، وإذا أمر الآمر بإكرام أحد الشخصين الحاضرين وصرح بعد[م][3] إكرام الآخر وهما عالمان، أو ممنوع الإكرام أرجح مع عدم ظهور نقيضه عنه يحصل لا محالة ظنٌ أن مستند الإكرام غير العلم، ويطلب الذهن مناسباً آخر.

وأيضاً الأصل في المناسبات الاعتبار ولولا مناسبة أخرى لعم.

ويليه القول بالموجب[4]، وعرف بأنه: تسليم ما أورده المستدل ونتيجته مع بقاء الخلاف. كما يقول الحنفي في زكاة الخيل: إنه حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب فيه الزكاة قياساً على الإبل، فيقول الخصم بموجبه، فإنه يوجب فيه زكاة التجارة والنزاع في زكاة العين.

ويتأتى للمستدل دفع هذا بأن الألف واللام للعهد.

فإن زاد المعترض فيه لفظاً يبني عليه القول بالموجب فهو المنقطع[5].

ومن الأسئلة القلب[6]: وهو أن يقلب على المستدل حجته: فمنه ما يتعلق بالنص كاستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله ﷺ : الخال وارث من لا وارث له[7].

---

(١) في الأصل بياض بقدر كلمة ولعلها (العدم).

(٢) في الأصل بياض بقدر كلمة ولعلها (حتى).

(٣) سقطت الميم من الأصل.

(٤) ينظر الكلام عن القول بالموجب في المعونة في الجدل (٢٤٦- ٢٤٩)، والجدل على طريقة الفقهاء (٦٠)، وقواطع الأدلة: (٣٦٣/٤- ٣٦٥).

(٥) مثاله لو قال: الخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق فيقول خصمه أقول بموجبه فإن الخل النجس لا يرفع الحدث ولا يزيل النجس. فزيادة وصف النجاسة من المعترض لا يقبل إذ لا شك أن مراد المستدل. الخل الطاهر، فإن النجس لا يزيل النجس، حتى وإن كان ماءً.

(٦) ينظر الكلام عن هذا السؤال في المعونة في الجدل: (٢٥٩- ٢٦١)، وقواطع الأدلة: (٣٩٥/٤- ٤٠٣)، والجدل على طريقة الفقهاء: (٦٢).

(٧) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الفرائض -باب في ميراث ذوي الأرحام (١٢٣/٣) عن المقدام قال: قال =

فيقول المعترض: هذا يدل على نفي التوريث، كما يقال الجوع زاد من لا زاد له، والصبر حيلة من لا حيلة له. وله فيه قرائن، فإن توريث الخال عند المستدل لا يتوقف على انتفاء كل وارث.

وفي غير النصوص كما استدل الحنفي في مسألة الاعتكاف: إنه لبث مخصوص[1] فلا يكون قربة كالوقوف بعرفة.

فيقول المعترض: لبث محض، فلا يعتبر في كونه قربة الصوم قياساً على الوقوف بعرفة.

وقد دل هذا على إثبات مذهب المعترض وإبطال مذهب المستدل.

وقد توجَّه بحيث تهدم ولا تبني[2].

=رسول الله ﷺ: «من ترك كلا فإلي وربما قال: إلى الله وإلى رسوله، ومن ترك مالاً فلورثته، وأنا وارث من لا وارث له؛ أعقل له وأرثه، والخال وارث من لا وارث له؛ يعقل عنه ويرثه»، وأخرجه من طريق آخر عن المقدام مرفوعاً بلفظ: «أنا وارث من لا وارث له أمن عانيه وأرث ماله، والخال وارث من لا وارث له يفك عانيه، ويرث ماله».

وأخرجه الترمذي في كتاب الفرائض - باب ما جاء في ميراث الخال: (٤٢١/٤) عن سهل بن حنيف قال: كتب عمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة أن رسول الله ﷺ قال: الله ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وارث له» ثم قال الترمذي: وفي الباب عن عائشة والمقدام بن معد يكرب. وهذا حديث حسن صحيح.

وأخرج حديث عائشة وقال: هذا حديث حسن غريب وقد أرسله بعضهم ولم يذكر فيه عن عائشة (٤٢٢/٤) ومراده أن من رواة الحديث من اقتصر على روايته عن طاوس الراوي عن عائشة.

وأخرجه ابن ماجه من كتاب الفرائض باب ذوي الأرحام من حديث عمر ﷺ وحديث المقدام بن معد يكرب (٩١٤ - ٩١٥).

وأخرج الإمام أحمد في المسند (١٣١/٤) حديث المقدام بن معد يكرب المتقدم ذكره.

(١) في أكثر المراجع «لبث محض» ولعل الناسخ حرف الكلمة هنا بدليل أنه بعد ذلك كتبها هكذا. راجع مثلاً قواطع الأدلة: (٤٠٠/٤)، والإحكام للآمدي: (١١٣/٤).

(٢) أي تهدم مذهب خصمك دون أن تبني مذهبك وتؤيده كما لو قال الحنفي في المسح: الرأس ممسوح في طهارة فلا يجب استيعابه كالخف فيقال: ممسوح في طهارة فلا يقدّر الممسوح بالربع كالخف. فالحنبلي الذي قلب الدليل أبطل مذهب خصمه ولم يثبت مذهبه.

قالوا: ويشبه المعارضة ويزيد عليه سقوط مؤنة طلب الأصل وجامع مستقل. ومن جهة أنه في قوته يسمع الترجيح، ولا يلزم تقديمه على المعارضة.

والذين منعوا أن القلب معارضة بوجه أوجبوا تقديمه على المعارضة وامتناع الترجيح، وامتناع الزيادة فيه[1].

وقلب القلب عند من يعتقده معارضة يجوز[2]. ومن لا يعتقده معارضة اختلفوا فيه، فمن جوز يقيسه على المعارضة؛ لأنه على صورته وما يمنع يمنع، لأنه اعتراض المستدل على المعترض. وإذا لم يختلف الدليل والحكم المذكور أولاً ليس قلب القلب إلا إعادة الأول ولا حاصل له.

ومن الأسئلة الفرق[3]: وهو إبداء صفة في أحد[4] الركنين أي في الأصل أو الفرع تمنع اللحوق.

فإن ادعي في الأصل يكفيه ما يعارض مذكور المستدل جامعه، إن كان إخالة فمثلها، أو شبها فكذا، أو سبراً فيكفيه إبداء صفة؛ فإنه يفسخ سبره عند الحصر، وعلى المستدل بيان وجوده في الفرع أو إلغاؤه فيما ألغي بشرط أن يدخل فيه. وإلا فعنه[5] الحصر السبري للأوصاف المطلقة ينقطع في دعوى الحصر ولا ينجيه الإلغاء، وليس على المعترض نفيه على[6] الفروع؛ فإن إثبات العلة وظيفة المستدل.

---

(١) هذا تلخيص لفائدة الخلاف بين القول بأن القلب معارضة أم لا.

(٢) المعارضة قد تكون بعلة أخرى وقد تكون بعلة المستدل فإذا كانت بعلة المستدل فتسمى قلباً. ينظر قواطع الأدلة: (٤/٣٩٥).

(٣) ينظر المعونة في الجدل: (٢٦٢- ٢٦٥).

(٤) نهاية ق١٥٥.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب (فعند).

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب (عن).

وإن كان بإبداء وصف في الفرع، سواء كان مانعاً للحكم أو للسببية يكفيه سلوك نحو طريق المستدل إن سبراً فسبراً أو قسم آخر فمثله. ويحتاج فيه إلى ذكر الأصل ويجوز أن يزيد على ما ذكره المستدل ولا ينبغي أن ينقص.

ومنهم من أوجب في دعوى مانع السبب ذكر الأصل.

ومنهم من منع. ومنهم من اختار أنه إن [أ]خل[1] بالحكمة برفعها يقيناً فلا حاجة فيه إلى شهادة الأصل إذا انتفى مدار المدار جزماً، وإن احتمل فلا يضر المستدل؛ فإن الاعتبار بالمظان عند احتمال الحكمة.ويدفع المستدل بإبداء أمر في أصل المعترض وراء ما ذكره ليقطع الاستشهاد به أو أمر في الفرع يرجح به جانبه.

ومن الأسئلة التركيب[2]: وهو أن يكون العلة (في الأصل)[3] عند الخصم غير العلة التي هي مدار المستدل، وقد بنى عليها حكم الأصل. كاعتبار الشفعوي -في قتل الحر بالعبد- النفس بالطرف في منع القصاص وقد صح من أصل أبي حنيفة أن التساوي في الأروش شرط لجريان القصاص[4]. فمنع قوم الجواز لأن؛ السعي في إبطال هذا الأصل لا ينفع، لأنه إذا بطل المأخذ منع الحكم فيضيع[5] السعي.

وجوز بعضهم وقال: حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في علة الأصل فعلى المستدل أن يثبت عليه الجامع ويبني عليه الحكم. وهذا ليس بمتين؛ فإنه يلتزم بخطأ نفسه في الحكم إذا لم

---

(١) الهمزة ساقطة من الأصل.

(٢) ينظر البرهان: (١٠٩٩/٢) وما بعدها، والمنخول: (٣٩٢- ٤٠٠).

(٣) ما بين القوسين سقط من الصلب وأثبت في الهامش تصحيحاً.

(٤) في الأصل (لحرفان القصاص) وهو خطأ والصواب المثبت لأن التساوي شرط لجريان القصاص لا للمنع منه.

المعنى: أن الشافعي يقيس القصاص في النفس على القصاص في الأطراف فيمنعه بعلة عدم التساوي في الأرش. فلو منع الحنفي التعليل بتلك العلة في المقيس عليه وعلل بأخرى فهذا سؤال التركيب.

(٥) في الأصل تشبه (فيقع) والصواب المثبت لدلالة السياق.

يعم[١] مأخذه والأصل غير متفق عليه من جميع الوجوه، بل مبني على العلة المختلف فيها. ويحتاج المستدل إلى أصل ويلزمه الانتقال.

والسؤال الأخير هو المعارضة[٢].

فمنهم من امتنع عن قبولها؛ لأنها استدلال ثان ومنهم من قبلها. ويميل إليه أهل الزمان؛ لأن فيه هدم ما بناه المستدل إذ المعارض لا ينفي دلالته.

واختلفوا في الترجيح أنه هل يذكر في الدليل؟ فمنهم من أوجب حتى إن رجح بخارج عن نفس الدليل انقطع؛ لأنه لم يكف المذكور أولاً دليلاً.

ومنهم من جوز ذكر الترجيح بعد حصول المعارضة.

واختار بعضهم ذكره في الدليل إن كان بأمر يرجع إلى العلة وإلا فلا.

القول في تعقبات أسئلة ومقترحات

اعلم أنه لما قام القاطع على لزوم المقدمتين، فانحصر بعد مطلب «ما» المستفسرة المواقف إلى أمر يتعلق بالمجموع أو بواحد واحد[٣] من المقدمتين. أما المتعلق بالمجموع فأن لا تكون[٤]

---

(١) كذا في الأصل ولعلها (يسلم).

(٢) المعارضة: هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام المستدل دليله عليه.

وقد اختلف أهل الجدل في صحة سؤال المعارضة فمنعه بعضهم مستدلاً بأن المعترض لا يصلح أن ينقلب إلى مستدل والمعارضة بدليل آخر أو بعلة أخرى استدلال.

وهذا باطل والصواب صحة المعارضة سواء كانت معارضة في الأصل بإبداء وصف آخر يصلح أن يكون علة أو معارضة في الفرع بإبداء دليل يدل على حكم آخر غير الذي أراد المستدل إثباته.

ينظر البرهان: (٢/١٠٥٠- ١٠٥٩)، وقواطع الأدلة: (٤/٤١١- ٤١٤)، والجدل على طريقة الفقهاء (٧٠)، وروضة الناظر: (٩٤٤) وما بعدها.

(٣) نهاية ق١٥٦.

(٤) مراده أن من الاعتراضات التي تتعلق بالمقدمتين أن لا تكون النتيجة هي المطلوب. وقسمه إلى قسمين:

=

النتيجة هي المطلوب، فإن كان نقيضها يسمى فساد الاعتبار. أو أمراً أجنبياً يتأتى تسليمه مع بقاء النزاع فهو القول بالموجب. أو لازماً من لوازم النتيجة، فيقال الدليل ليس في محل النزاع، ومن لم يسامح المستدل يعجِّزه فيه، لأنه يلزم ضرورة ضم مقدمة إليه فيصير القياس من ثلاثة[1] من المقدمات، وهو محال كما أقمنا عليه القاطع[2]، أو نصب دليل ثانٍ عليه فيكون الأول لغواً. وله أن يلزمه بتحرير دليل مطلوبه وقد سبقت إليه إشارة. ويجمع الكل أن النتيجة غير المطلوب وهو سؤال يتعلق بالمجموع، فإذا لم يثبت به المطلوب سواء دل على الأجنبي أو على النقيض، فليس بمجرد أنه لا يدل على النقيض معتبراً، بل بأن يدل على المقصود.

وأما ما يتعلق بالمقدمتين فمقاومة على الأول، ويسمى الطلب فيه منعاً، واشترك كلاهما في أنه مطالبة، إلا أن هؤلاء الذي خصوا للمقدمة الأولى بالمنع وما للثانية بالمطالبة، ويوردون الأول على صورة عدم التسليم ويقرنون الثاني بـ «لِمَ». فلو عمموا اللّمِّيّة أو نفي التسليم لجاز، وهو في الحقيقة طلب بيان أحد المقدمتين. ثم إذا حرر المقدمتين ولا[3] يبقى سؤال ثالث بتة. فإذا سلم كلاهما وهو قائم على المطلوب[4] لزم ضرورة التسليم.

=١- أن يكون المطلوب نقيض النتيجة ويسمى فساد الاعتبار.

٢- أن يكون المطلوب أمراً أجنبياً يمكن تسليمه مع بقاء النزاع وهذا يسمى القول بالموجب.

وقوله أن القسم الأول يسمى فساد الاعتبار مخالف لما عليه الأكثر من أنه يسمى فساد الوضع حيث عرّف المصنف فساد الوضع بقوله «هو أن يبين أن الحكم المرتبط بوصف الدليل على نقيض مقتضاه» (١١٩).

ولكن من العلماء من يدخل فساد الوضع في فساد الاعتبار ويجعله قسماً منه ويجعل النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق والأكثر جعلوا بينهما عموماً وخصوصاً من وجه.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (ثلاث).

(٢) انظر ما ذكره في الاستدلال على عدم جواز الزيادة على مقدمتين في هذا الكتاب.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (فلا).

(٤) قوله وهو قائم على المطلوب احتراز من كون الدليل أقيم على غير المطلوب فيمكن أن يسلمه ويبقى النزاع وهو المعروف بالقول بالموجب.

وأما منع الأصل، والمعارضة يرجع إلى العنادية في الموقف الثاني، فيمتنع الحكم أو تقدح في الحصر العنادي فيقع على دليل الدليل ولا يضبطه إلا من فهم ما سلف.

وأما النقض فيورد مقامه في الطلب الثاني من المقدمتين فسخاً للعلة ولا يستقل بنفسه.

والتقسيم أيضاً إلا أن التقسيم لا يجتمع أصلاً مع المعارضة في الأصل وإبداء المانع ونحوه في الفرع، فإنه يقسم إليه الجامع.

أما خصوص الأصل فقد فرع عنه في المعارضة في الأصل[١].

وأما خصوص الفرع فقد فرع بإظهار المانع[٢] فيه فمن علامة الحمالة[٣] الجمع. فالتقسيم حسن إذا أورد في المقام الثاني وقد يسري بحيث يغني عن أكثر ما عدوه. وقد يورد النقض أيضاً في بعض أطرافه[٤] الذي يقصد رفعه، وكذا غير ذلك.

وأما سؤال الفرق فليس بشيء، لأن من ضرورتك عند تحرير المقدمتين التوجه نحوهما، وإذا قاومت على الثانية، والمجيء هو إلى عنادية الحصر في الأصل لزمه[٥] القول عليه ومعارضة الأصل فيه، وإبداء المانع أو نحوه في الفرع. فإذا فعلت كيف تفرق ثانياً؟

وإن تركت المقدمتين وتوجهت إلى موقفه الثاني فلا ورود أصلاً.

---

(١) أي فرع على التسليم بثبوته وعدم احتماله حيث أبدى في الأصل وصفاً آخر يصلح أن يعلق الحكم به. فلا حاجة للتقسيم بعد ذلك.

(٢) أي فرع على التسليم به وبعدم احتماله أبدى فيه ما يمنع ثبوت الحكم فيه فلا حاجة لتقسيمه بعد ذلك.

(٣) كذا رسمت في الأصل ولم استظهر لها معنى مناسباً.

وقد وضع الناسخ على الكلمتين علامة استشكال اعتاد أن يضعها على ما يشكل عليه. ولعل صوابها (احتماله).

(٤) أي في بعض أطراف التقسيم الذي يقصد رفعه، فيبين أن هذا القسم لا يصح لانتقاضه

(٥) كذا في الأصل وقد وضع الناسخ عليها علامة استشكال ولعل الصواب (لزمك).

وأما عدم التأثير فهو من جملة منع العلة بأن زيادة الوصف في العلة يجعل المجموع أمراً آخر وهو ليس بعلة، فلدخل عند العنادية الحاصرة في المطالبة على تعيين العلة في أطراف التقسيم.

وأما فساد الوضع فلا حاصل له إن كان النص ظنيك لأنه معارضة فهو خبر[١]. القطعي[٢] لا يتفق[٣] في الخلافيات.

وأما التركيب فيدخل في المقاومة على العنادية الحاصرة في بيان المقاومة على المقدمة الثانية عند القدح في الحصر.

وأما الكسر فلا يتعلق[٤] أيضاً بالمقدمتين الأصليتين بل في المقدمة الثانية في بيان المقدمة الثانية للقياس الأول يوجّه فيقال عند قوله: لأن كذا جناية وكل جناية توجب العقوبة.

فيُلزَمُ بتعيين المقدمة ويفسخ عليه، فإن حال دليل الدليل كحال الدليل؛ لأنه لا يثبت الحكم ما لم يثبت الدليل ولا يثبت الدليل ما لم يثبت دليل الدليل. هذا الإيراد على ثانية الثاني على طريقتهم المشهورة وإذا ثبتت ثانية الأول بالعنادية فعلى طريقة الوضع بالمناسبة يتوجه لا غير. وإنما الخبط يقع في عدم تعيين المقدمتين أولاً والسكوت عنها في المقام الثاني.

وأما المعارضة فإيرادها على ما يذكرونها فاسد؛ فإن الدليلين المفيدين للظن لا يقومان معاً على طرفي النقيض. وكما لا يجتمع يقينان على طرفي النقيض ولا يقين وظن فلا يجتمع ظنان على طرفي النقيض معاً إذ كيف ترجح الجانبان معاً. فإذا سلم أنهما دليلان في هذه المواضع أي مفيدين الظن وهما قائمان معاً فأفادا الظنين معاً وهو محال[٥]. إذا نظرت إلى تجرد

---

(١) كذا في الأصل ولم تعجم الكلمة الأخيرة. وكلام المصنف يفهم منه أن فساد الوضع هو معارضة القياس لنص وهذا يسمى فساد الاعتبار ولعل المصنف مع من يرى أنهما مترادفان.

(٢) نهاية ق١٥٧.

(٣) أي لا يوجد في الخلافيات. وهذا في الغالب وليس دائماً.

(٤) تكررت كلمة (يتعلق) في الأصل.

(٥) لأنه جمع بين الضدين أو النقيضين وكلاهما مستحيل.

هذا أفاد الظن بطرف وإذا جردت النظر إلى ذلك أفاد طرفاً. فإذا نظرت إليهما جميعاً فماذا يكون؟ فبطلت الدلالتان، وبقيت مع الشك فتسليمك لكونه دليلاً باطل.

وثانياً: أنه استدلال ثانٍ فإنه ليس عليه إنه وجد خللاً في مقدماته، أو موضع مقاومة، أو قول موجب، أن لا يذكر، ولم يكتب له على المعترض أن يسكت، ولو كتب لكتب[١] أول ما يستدل به.

فإذا انتصب فصار استدلالاً ثانياً فليس باعتراض.

وثالثاً: لما[٢] يبرهن مخصص الصواب فأحدهما بالصورة[٣] شبهَةٌ لأنه ظنه كاذب، وفيه خلل بتة.

ثم إذا جاء المستدل وسلم لزمه الاعتراف بالدلالتين وهو باطل. ثم عدوله إلى الترجيح اعتراف بصحة المقاومة وأنهما انتهيا إلى الشك من قبيل ما ذكر. فقال له اصبر حتى أقيم الظن مرة أخرى. فهو منقطع ضرورة. فمن رجح بخارج فقد انبتّ[٤]؛ فإنه ما جاء من مقدمتيه شيء.

فأما القلب فليعلم أنه بالضرورة يخالف مقدمته الثانية لثانية القياس الأول فليس غير معارضه وحاله حاله.

فتبين لك أن المواقف ثلاثة؛ موقف للمجموع وموقف من المقدمتين فهي ثلاثة.

ثم لكل بيان من المقدمتين مقدمتان ويعود الكلام إلى موقف بعينه. وما عدُّوه غير مستقيم والكل يرجع إلى ما ذكرنا.

---

(١) قوله (ولو كتب لكتب) غير معجمة في الأصل ويحتمل أن العبارة «ولو كيت لكيت» أي أن الاستدلال بقولهم: لو كان كذا لكان كذا أول ما يستدل به المستدل.

(٢) كذا في الأصل ولعل الصواب (كما).

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (بالضرورة) والمعنى أن أحدهما يعرف حينئذ أنه شبهة لكون الآخر صواباً.

(٤) أي انقطع.

والمعارضة إن كان لا بد منها فلا يُسلم الدلالة ونورد في منع الدلالة، ونوجه[١] على المجموع، ويمكن إيراده في تقسيمه[٢].

«مفترقات»

سؤال اختلاف المظنة متقارب[٣] فإنه ذكر الجامع وبين أنه المناط لا غير فقد ألغى الخصوصيات فيعدّيه[٤] إلى أي موضع شاء. وإن وقع خلل في إلغاء الخصوص فسواء اتفقت أو اختلفت فهو مقاومة في الحاصرة العنادية ويرجع إلى إبداء مانع في الفرع، أو معارض في الأصل، وإذا اعتبر مثلاً بأنه قياس للبيع على [النكاح][٥] وقد جمع مثلاً بالتصرف الصادر عن الأهل في المحل، والفارق بينهما البضع والمال أو نحوه.

فإن اعتبر الاختلاف بالخصوص كيف اتفق فلا قياس في غير[٦] مختلفي المظنة أصلاً، وإن منع التعليل بالحكمة. فمن منع ذلك ويمنع[٧] بها عند اتفاقها[٨] أيضاً. وقد وجد عند التعليل بغيرها. ومن حرر سوّى لاتحاد المدار.

---

(١) كذا في الأصل بالنون في الأفعال الثلاثة، وله وجه.

(٢) أي إيراد سؤال المعارضة في تقسيم المستدل إذا أراد في الاستدلال بطريق التقسيم فيمكن أن يعارض بإبداء وصف آخر لم يحصره ولم يذكره مع الأوصاف التي زعم أن العلة لا تخرج عنها.

(٣) كذا في الأصل ولم تعجم ولعل الصواب (مقارب) أي مقارب للصواب.

(٤) نهاية ق١٥٨.

(٥) في الأصل مكان الكلمة بياض وقد دل عليها قوله فيما بعد (البضع والمال).

(٦) كذا في الأصل ولعل كلمة (غير) زيدت سهواً وصحة العبارة (فلا قياس في مختلفي المظنة).

(٧) كذا في الأصل ولعل الصواب (فيمنع).

(٨) كذا في الأصل ولعل الصواب (انتفائها) وقوله (وقد وجد عند التعليل بغيرها) أي وجد الانتفاء عند التعليل بغيرها.

وقد يكون المراد أنه يمنع من التعليل بالحكمة عند اتفاق المظنة. والأول أظهر.

وإن اعتبر باختلاف تحقيق المضاف فيختلف بيع الفرس والثوب.

ثم الماهيات لا تختلف حقيقة أشخاص[١] باختلاف حقائق حوامله.

وإن اعتبر بخلاف اسم النكاح والبيع فاختلاف الاسم لا يمنع الجمع؛ اعتبر بالصبوح والغبوق كيف اختلف الاسم مع اتحاد حقيقة الشرب باختلاف إضافتي وقتين.

على أن اختلاف النوع لا يضر إذا كان المدار جنساً أو نحوه.

وإن كان الحكم مختلفاً كقوله: قتل كذا وكذا فيجب القصاص قياساً على النكاح فلا جمع ولا حكم متحد أصلاً. فصح أن السؤال لا معنى له بعد المواقف الأصلية.

ومن أجاب بالاحتمال والاحتمالين ليس أخطأ؛ أما أولاً فإنه يصح أن يذكر في المصلحة المرسلة أن الشارع اعتبر مصالح[٢] في أحكام لا تحصى فإما أن تساويها هذه أو تزيد أو تنقص وأحد احتمالي إثبات الحكم أقرب إلى الوقوع من الاحتمال المانع، وهذا أقوى من تعيين أصل واحد، فإنه أتم اطراد. وكل ما يعتبر به يدفع. ثم انظر أبداً إلى مقدمته الثانية فإنه يقول هذان الاحتمالان قابلهما واحد وكل احتمالين كذا فأحدهما أقرب إلى الوقوع.

فإن أرسلهما كلية[٣] فافسخه باحتمال ظاهر، فإن احتمالات كثيرة خفية[٤] لا تعارضه وإن خصص بالبعض فالثانية غير مستغرقة، وهو فاسد، وإن صرح بالتساوي[٥] فقد صرح في المقدمة الأولى بالمساواة وهو المدعى فأنِط به[٦] ليصح وقد أنيط.

---

(١) مقتضى السياق أن يقول (أشخاصها... حواملها).

(٢) في الأصل رسمت أولاً (مصالحه) ثم صححها الناسخ في موضعها وبقيت الهاء ظاهرة.

(٣) أي قال إن كل احتمالين إذا عارضهما احتمال واحد فجانبهما أرجح فهذه قضية كلية وهي ليست صادقة كما أوضح المصنف وقوله (أرسلهما) لعل صوابه (أرسلها) أي القضية.

(٤) في الأصل (حقيقة) وهو خطأ.

(٥) أي التساوي بين الاحتمالات في الظهور والخفاء.

(٦) هذا أقرب ما يحمل عليه لفظ المصنف والمعنى «علق به الحكم ليصح».

وكذا كل موضع ذكروا الاحتمالات فأوقع على المدعي هكذا والاحتمالات الوجودية التي تصادم الظن أطراف أو نقايضها إلى الطرف لا يحصل من كثرتها فائلة كل يتعارض بنفس طرفه.

[هل يحتاج الحكم في دوامه إلى علة؟]

الذي يذكر في أن الحكم لا يحتاج في الدوام إلى علة متمثلين لسكون الحجر عند الوضع مع انعدام أثر الواضع فاسد، فإنهم إن نظروا إلى الأصول فالله يخلق فيه السكون على قاعدة الأصول شيئاً فشيئاً.

وإن نظروا إلى أسباب أجرى الله بها العادة فالحجر لو أوقف في الهواء لسكن ما دام معه المسكن، فإذا زال يزول، وأما في الأرض فالوقوف بطبعه معلل به. والدليل عليه أنه لو رمي إلى فوق نزل ووقف فهو في دوامه معلل بسبب.

هذا لمن يريد أن يحمد في المعاشرة[1]، ومن لم يرد يمنع أن السكون شيء بل هو عدم الحركة فيما تتصور فيه[2] الحركة. والدليل عليه أنا لا نحتاج في تصور السكون إلا إلى رفع الحركة واستبقاء ماهية الجسم موجودة فقط.

---

(١) يلمح المصنف هنا إلى الشكوى من أهل زمانه كما صرح من قبل، ويشير إلى أن من يخالف ما عليه عامة الناس لا تحمد معاشرته وإن كان على صواب.

(٢) نهاية ق١٥٩.

[استغناء الموجود عن المرجح]

والذي قال «إن الموجود بوجوده يستغنى عن المرجح» إن عنى به أنه يصير واجب الوجود بذاته فممتنع، أو واجب بغيره فلا غير إذ فرض عدمه.

وإن قيل وجود الزمان الأول يرجح الزمان الثاني، فقد بطل[1] الزمان الأول ولا يرجِّح المعدوم، فلا بد ما دام الترجح من المرجِّح.

وإن عنى أنه لا يحتاج يوجده ثانياً فمسلم، ولكن يترجح به. ومثال بقاء البيت يشبه[2] من الأسباب التي أجرى الله العادة بها يبس المادة فما نقش على الماء يبطل في الحال واليابس يحفظ الشكل والصور سنّةً من الله ففات السبب إلى بدل، لا أنه استغنى عن المرجح.

والدليل على ما سلف قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ﴾ [الروم: ٢٢٥] وقوله: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ﴾ [فاطر: ٤١].

وإن أُخذ على قاعدة بعض المتكلمين، فهم وإن ادعوا من الجوهر بوجوده يستغني عن الفاعل سلموا في الأحكام المعللة كالقادرية والمتحركية حاجتها إلى بقاء العلل ضرورة، وسلموا في ذوات المصححات[3] كالرؤية، والكلام، والإرادة، والسمع، والبصر، ونحوه أنه لو ارتفع المصحح كالوجود في الرؤية، أو في[4] الحياة في الباقيات لا يتصور تحققها. فقد تواردت

---

(١) هذا جواب الاعتراض المذكور في قوله «وإن قيل..».

(٢) لم يعجم الحرف الأول والثاني من الكلمة فيحتمل أن تكون (نسبة) والمثبت أرجح وأنسب للسياق.

(٣) أي: الصفات التي لا تصح في العقل إلا بشروط مصححة كالرؤية لا بد فيها من وجود المرئي، والكلام لا بد فيه من الحياة...

(٤) كذا في الأصل والأولى حذف الحرف (في).

القواعد على ضرورة الحاجة إلى العلة لذوات العلة. مضى[١] هذا، إذا اعتبرت أن المشروط قد يمنع عليه باعتبار الشرط، ويجب ما لم يلزم عند عدمه، كالبياض أمكن على الجسم من حيث هو جسم، وامتنع على الجسم الأسود لا من حيث هو جسم، بل من حيث هو جسم أسود، فوجود درهم مناسب، ووجود درهم مشروط بفوات الدرهمين من حيث هو مع هذا الشرط، ومن حيث هذا المجموع غير مناسب، بل هو ضرر. والذي ينظر إلى الدرهم لا يعلم أنه لا يخالف فيه بل الكلام في المشروط من حيث هو كذا.

وإذا استوى مصلحتا طرفي النقيض والباعث نفس المصلحة فيترجح العدم، لأن الوجود هو المحتاج إلى المرجح، والعدم يترجح بعدم المرجح والاختيار عند المساواة يصح، ولكن لسبب خارجي، كمن تشتبه[٢] عليه طرق يستخير الله سبحانه ويمضي اتفاقاً تخصصه أسباب سماوية خصصت زيداً بالسواد وعمراً بالبياض، من دون إرادة أبويهما، أو يستعين بالقرعة أو يمّد يده ليأخذ أي لون تقع عليه من المتساويات، أو يغمض عينه ليأخذ أيهما اتفق.

أما المخصص فلا يصح أن يكون نفس المصلحة، ولا يرجح بها.

وهذه لا ينازع فيها إلا من [لم][٣] يضبط من العلوم شيئاً.

فاضبط بهذا ما اشتبه عليه[٤] من بطلان المناسبة باستوائها مع قسيمتها.

اعلم أن الدائم أن يجري[٥] في المناسبات لتعود بالأذهان في العرفيات ولتكثر.

---

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب (معنى هذا).

(٢) في الأصل (لسببه) وهو تحريف.

(٣) زيادة لا يستقيم الكلام إلا بها.

(٤) كذا في الأصل ولعل الصواب (عليك).

(٥) كذا في الأصل مع سقوط الإعجام من (يجري) ولعل صحة العبارة (أن الملائم أن نتحرّى) أي نتثبت. والله أعلم.

واعلم أن من الفسخ أن يكون المقتضي على اصطلاح المتأخرين مسلماً كما في الملتجي إلى الحرم[١] فيستدل المستدل بوجود المقتضي وهو القتل العمد العدوان. ويضرب عن ذكر الإلتجاء زاعماً أن من ادعى ذلك فعليه الدليل، أما على ما سبق فقد تبين له أمره ولا يخالفه فيه متميز.

وأما من جهة أخرى فإن المعترض يحتاج يثبت كونه مانعاً للقصاص ويذكر المناسبة والأصل، فقد استدل تاماً وهو في الجملة[٢] طرح الدليل على المعترض.

واعلم أن الذي ذكر في معارضة[٣] من الترجيح بكون العلة متعدية قد سبق ضعفه في الترجيحات، ثم بعدُ ما عُلم العلية حتى يقال إنها متعدية أو غير متعدية.

والذي يقال «إن في اعتبار الخصوص تضييع المناسبة في الفرع» لا ينجز[٤] منه كثير غرض[٥]؛ فإنه فيه تضييع مصلحة الخصوص، والمصلحة المركبة من الخصوص وجهة العموم، ويجوز أن تكون في الفرع، فهي أيضاً ما تعارض تلك، فلا يتمشى الترجيح للمستدل إذا بين المناسبة وهي جلية، فقال المعترض: لم لا يجوز أن تكون مناسبة خفيت عنك؟ فلا يحتاج إلى الطرح عليه فيقول له: سلمت الخفاء، والغالب من المصالح العظيمة الظهور، فهي أولى بالرعاية من الخفي، الأصل في المناسبات الإعتبار وفي الأهم أهم بناء على الأصل؛ لأن كمال المصلحة مصلحة.

---

(١) نهاية ق١٦٠.

(٢) قوله (وهو في الجملة) مكرر في الأصل.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (في المعارضة).

(٤) لم تعجم الكلمة وما اثبته أقرب ما يمكن أن تُحمل عليه.

(٥) في الأصل (عرض) والمثبت هم المناسب للسياق.

[التعليل بالمانع]

اشتهر عن القوم أن التعليل بالمانع يستدعي قيام المقتضي.

والممثل بالفوات الذي منع عن الدخول بعد وجود الإرادة ليمنع دون الاقتضاء مبطل، لأن إرادته وقصده مما يقتضي الدخول ولا معنى للمانع من حيث هو مانع إلا[1] عند منع، ولا منع إلا عند قيام ما من شأنه أن يقتضي. بل إذا ادعى المدعي أن زيداً دخل الدار من بابها فإن بين لنا أنه ما أراد وما أمضى فقد تبين انتفاء العلة وإن بين لنا أن الباب لم يزل مغلقاً فيعلل ويقول: ما زال الباب مغلقاً خَلْقاً[2] فلم يدخل الدار زيد.

فقال القائل: إن هذا تعليل بالمانع. أخطأ[3] فإنه تعليل بشيء لو قام المقتضي لكان مانعاً، وإذا لم يقم ليس بمانع. وبالضرورة يعلم أنه معرِّف عدم الدخول.

اضبط هذا وفرّق بين المانع من حيث هو مانع، وبين ما من شأنه أن يمنع إن وجد ما يصادمه، وفرق في الاستدلال بين تصريح المانعية وبين ذكر أوصاف يتأتى أن تعرض لها المانعية عند قيام المعجز[4].

---

(١) في الأصل (الاعتداد) وهو تحريف من الناسخ.

(٢) كذا في الأصل مع سقوط الإعجام ويحتمل أن تكون الكلمة (خلفنا).

(٣) كذا في الأصل وفي الكلام اختصار يوحي بأن المؤلف أملى كتابه في أثناء الدرس ولم يكتبه لقربه من أسلوب الإلقاء الشفهي.

(٤) في الأصل رسمت العين قافاً بنقطتين مع سقوط إعجام الحرفين الأخيرين.

[الدور السبقي والدور المعي][1]

ويجب أن يحتاط في الدور فإن أكثر دوار الكتب فاسدة فالصحيح منه أن يتوقف أحد الشيئين على الآخر بحيث لا يوجد أحدهما إلا وقد تقدم الآخر، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى المتقدم عليه، وهو محال.

وأما ما يقال إنه لا يوجد أحدهما إلا إذا كان الآخر موجوداً، أو إنما يوجد أحدهما إذا كان الآخر موجوداً، فيجوز وقوعهما معاً كالأبوة والبنوة إذ لا يوجد الأبوة إلا إذا كانت البنوة موجودة وكذا بالعكس، فيحصلان معاً.

فمن الدور الفاسد ما يقال إذا حرر الثاني فقيل مثلاً: مقتضى الدليل ألا يصح البيع، لأن الحاجة في تملكه تعد محتملة البقاء وهو بحسب الانتفاع. أورد عليه[2] أن الملك ليس ثابتاً بمجرد الانتفاع بعينه، بل إما هو وإما التوسل إلى غيره مما ينفع.

أجيب بأن هذا لا يصح إذ لا معنى لحاجة التوسل إلى ثبوت ملك البائع في الثمن وللمشتري في المبيع[3] وإنما ينتهي الملك إذا ثبت ملك البائع في الثمن وإنما يثبت له ذلك إذا زال ملكه من المبيع، لأن حاجة صاحبه إلى ما عنده كحاجته إليه وهو دور. وهذا فاسد؛ لأن كل شيئين يتبعان مصححاً إذا تحقق تبعاه معاً. إذا أعطى كل من المتعاقدين الآخر[4] الذي له مع التلفظ بالإيجاب والقبول، وهذا كله حسي يزول الملكان معاً، ويحصل الملكان معاً، اعتبر بالبقاء على المزاحي[5]، وكيفيته المتوسطة وبطلان ما لكل من المفردات عند حصولها دفعة.

---

(١) ينظر التعريفات للجرجاني (٤٧).

(٢) نهاية ق١٦١.

(٣) في الأصل (البيع) وهو خطأ.

(٤) في الأصل (الأخير) والصواب المثبت.

(٥) في الأصل بدون إعجام وما أثبته أقرب ما يحمل عليه اللفظ ومراده بقاء الملك في البيع المزاحي أي =

ومن الدور الفاسد ما زيف به دوراً في المتيمم[1] وهو: ما احتج به بعضهم من تقرير أن الماء معجوز عنه إنما يقدر قدرة شرعية إذا سبق بطلان الصلاة إذ ليس له أن يبطلها لقوله تعالى ﴿ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٣] وإنما تبطل الصلاة إذا سبقت القدرة الشرعية فإن الحسية لا تعتبر حتى ليس له أن يمس ماء الغير وإن قدر، فهو دور.

أجيب بدور وهو توقف بقاء صحة الصلاة على بقاء العجز وبقاء العجز على بقاء صحة الصلاة فإذا تقدم يجوز أن يُشترط بقاؤه مما يبقى[2] عنه. واعتبر بلبنة أقمناها منحنية ثم أقمنا معها أخرى بحيث تقومان معاً ملتقى الرأسين بقدر قيام الأولى، واشتراط بقاء قيام الثانية[3] مع اشتراط قيام الثانية بها، بل لو أقيما معاً وبقيا معاً مُشترطي القيام بالمصاحبة واشترط بقاء قيام كل بالآخر جاز.

فالدور لا يقوم على البقاء بل ينبغي أن ينبني على سبق الوجود. افهم هذا.

وهذه الطريقة في المتيمم إنما يرفعها الفسخ بمن يجد الساتر في أثناء الصلاة[4].

=الذي يكون العاقدان فيه مازحين فإن الملك لا ينتقل.

وقوله «كيفيته المتوسطة...» يريد كيفية البيع المترددة بين الصحة والفساد أو المترددة بين الجد والمزاح.

وقوله «وبطلان ما لكل من المفردات عند حصولها دفعة» يعني لو نطق المتبايعان بالايجاب والقبول دفعة واحدة من غير أن يتقدم أحدهما على الآخر فإن الفقهاء يجعلون الكلام لغواً. والله أعلم.

(١) أي المتيمم الذي رأى الماء وهو في الصلاة فقال كثير من العلماء تبطل صلاته ويلزمه أن يتوضأ ويصلي. والسؤال وارد على هذا الموضع.

(٢) غير معجمة في الأصل. وفي الكلام خلل والمعنى أن العجز لا يبقى إلا إذا استمر في صلاته فلو قطعها انتفى العجز ولكن العبارة فيها قصور عن أداء المعنى. وما بعدها من المثال يوضح المقصود.

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب (الأولى).

(٤) يريد أن الرد على من زعم أن الصلاة صحيحة ولا تبطل يكون بأن نورد عليه مثيلتها فتقول: لو صلى من لا ثوب له عرياناً ثم وجد ما يستر عورته هل يجب عليه أن يسترها ثم يصلي؟ وجوابهم هنا معروف أنه يجب عليه أن يستر عورته فيقال في الوضوء مثل ذلك.

كذا قال المصنف ويمكن أن يرد هذا الإيراد بأنه يستر عورته ولا يستأنف بل يتم. والله أعلم.

وأعلم أن (جزء)[١] العلة لا يلزم أن يكون له أثر في جزء الحكم ولا كله، وإذا اتّحدت العلة يتحد أثرها، وفي اجتماع[٢] العشر والخراج علل أصحاب الشافعي الخراج بالأرض والعشر بالخراج لتوقفه عليه.

وفي القطع والضمان عللوا القطع بالسرقة والضمان بالإتلاف.

واعلم أن ما يقول[٣]: الركن يسقط بالعجز دون الشرط لا يخلو إما أن يكون الركن مأخوذاً جزءاً خارجاً[٤].

فإن كان جزءاً فلا يجب[٥] أن يعتقد أن الماهية تتحقق هويتها دون الجزء المأخوذ مع جزء لا يفهم دونه، غير الذي يحصل دونه ووقوع اسم واحد عليهما بالاشتراك.

والصلاة على ما يتركب من الأركان المشهورة، وعلى ما يصليها المريض الساقط قواه بمجرد إيماء باشتراك الاسم[٦]، أو بتجوز وهو الأظهر، ولا يشتركان في الحقيقة أصلاً، فالجزء لا ينفصل عنه الشيء.

والخارج الذي يتوقف عليه الشيء ولا يشترط به هو الشرط على ما حققناه، فإذا صح دونه فبعض الشرط ساقط عند العجز، ثم إذا منع أنك لماذا قلت: إن الشرط لا يسقط بالعجز؟ إن عاد إلى الاستقراء فسخ بما لم يستقره.

---

(١) سقط من الصلب واستدرك في الهامش.
(٢) في الأصل (إجماع) وهو تصحيف.
(٣) كذا في الأصل والمناسب أن يقول (ما يقال) أو (ما يقول بعضهم) لئلا يترك الفاعل.
(٤) كذا في الأصل (جزءاً خارجاً) ولعل الصواب (جزءاً أو خارجاً) بزيادة أو.
(٥) عبارة (لا يجب) لا تؤدي المعنى وكان ينبغي أن يقول: (فلا يجوز).
(٦) تصوّر المصنف أن يعترض على ما ذكره بالصلاة فإنها تطلق على ما استكملت الأركان المعروفة وعلى صلاة المريض بالإيماء فأجاب بأن هذا الإطلاق إما بالاشتراك وإما بالمجاز ولا يشتركان في حقيقة واحدة.

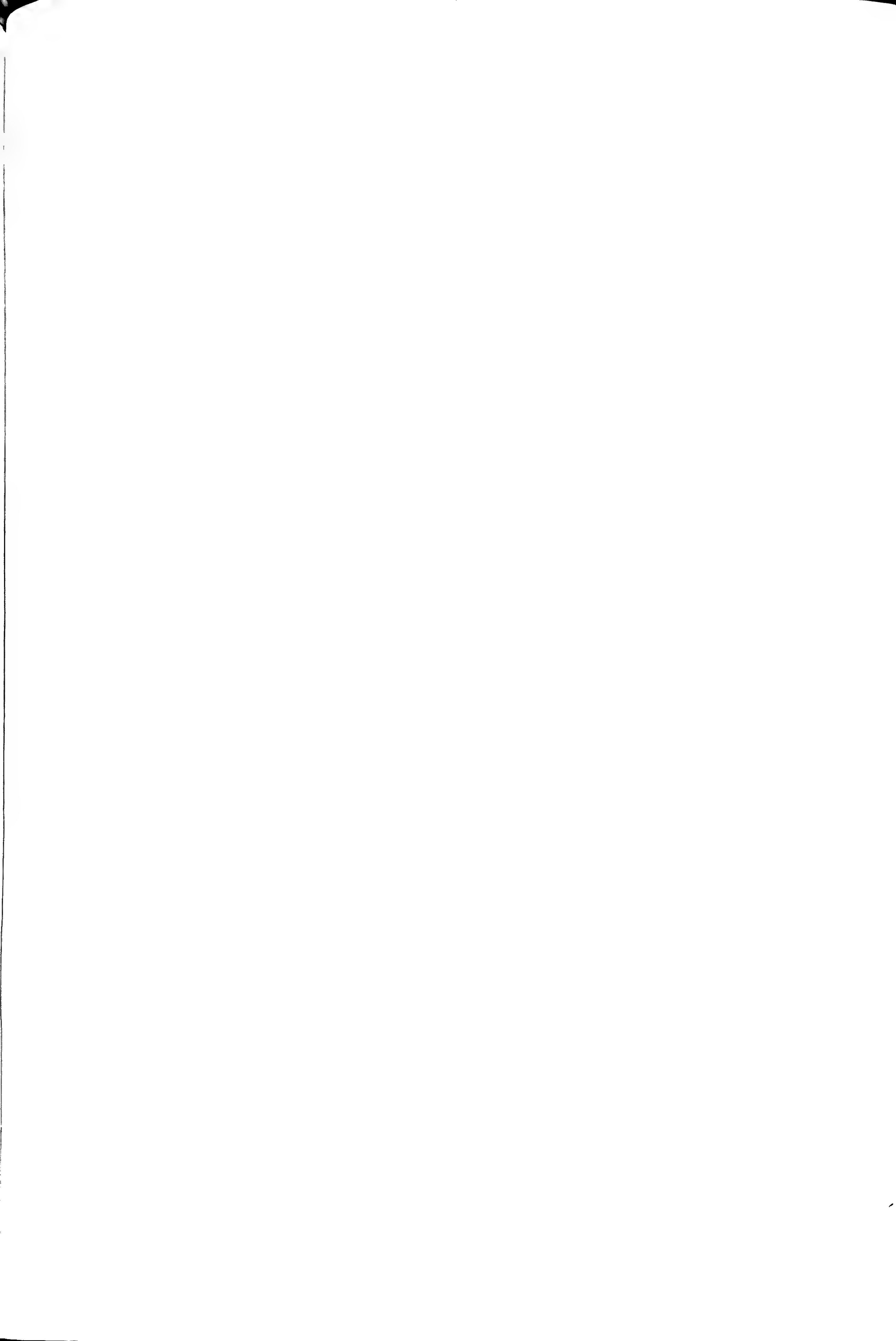
هذا آخر ما أردناه وقد[1] انتجز الغرض بحمد الله وعونه.

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً[2].

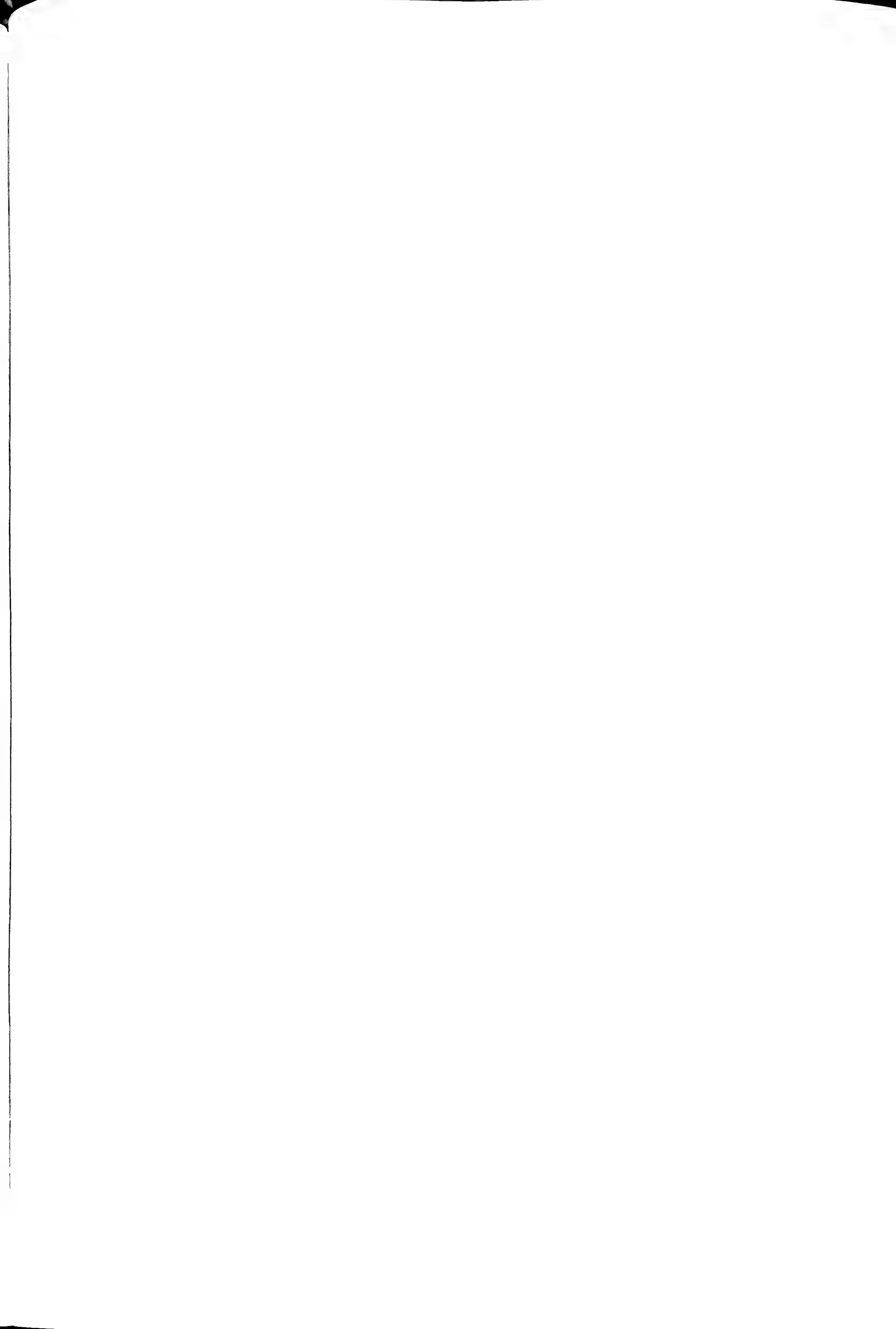
---

(١) نهاية ق١٦٢.

(٢) كتب بعد هذا بخط الناسخ «علقه إبراهيم بن نباته سامحه الله وعفا عنه في شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وتسعين وسبعمائة.



الفهارس العامة



فهرس الآيات

الآية **الصفحة**

[سورة الفاتحة]

[سورة البقرة]

[سورة آل عمران]

[سورة النساء]

[سورة المائدة]

[سورة الأنعام]

[سورة الأعراف]

[سورة الأنفال]

[سورة الإسراء]

[سورة طه]

[سورة الأنبياء]

[سورة الحج]

[سورة النور]

[سورة الفرقان]

[سورة الشعراء]

[سورة النمل]

[سورة القصص]

[سورة الروم]

[سورة الأحزاب]

[سورة فاطر]

[سورة الصافات]

[سورة ص]

[سورة الزمر]

[سورة فصلت]

[سورة الشورى]

[سورة الزخرف]

[سورة الأحقاف]

[سورة محمد]

[سورة الحجرات]

[سورة ق]

[سورة الرحمن]

[سورة المجادلة]

[سورة الحشر]

[سورة الجمعة]

[سورة التغابن]

[سورة المزمل]

[سورة المدثر]

[سورة القيامة]

[سورة الانفطار]

[سورة المطففين]

[سورة الزلزلة]

[سورة العصر]

[سورة المسد]

فهرس الأحاديث

الحديث **الصفحة**

[أ]

[ب]

[ت]

[ز]

[س]

[ص]

[ع]

[ف]

[ق]

[ك]

[ل]

[م]

[ن]

[هـ]

[و]

[ي]

فهرس الأعلام

فهرس مراجع التحقيق والتعليق

١- الابهاج في شرح المنهاج: لتقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي وابنه تاج الدين عبدالوهاب بن علي -تحقيق د. شعبان محمّد إسماعيل طبعة سنة ١٤٠٢هـ- نشر مكتبة الأزهرية بمصر.

٢- الإحكام في أصول الأحكام: لأبي محمّد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ- تحقيق أحمد شاكر- طبع مطبعة العاصمة بالقاهرة- نشر زكريات علي يوسف.

٣- الإحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين علي أبي علي الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ- الطبعة الأولى بمطبعة مؤسسة النور بالرياض سنة ١٣٨٧هـ- علق عليه الشيخ عبدالرزاق عفيفي.

٤- ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي الشركاني المتوفى سنة ١٢٥هـ- الطبعة الأولى دار الفكر- بيروت.

٥- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: لمحمد ناصر الدين الألباني- طبعه المكتب الإسلامي- الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩ هـ

٦- الاستيعاب لابن عبدالبر مطبوع بهامش الإصابة طبعة دار صادر بيروت.

٧- الإصابة في تمييز الصحابة: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى ستة ٨٥٢هـ - الطبعة الأولى بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٨هـ

٨- أصول ابن مفلح: لمحمد بن مفلح المقدسي المتوفى سنة ٧٦٣ هـ - تحقيق د. فهد السدحان- مطبوع بالآلة الكاتبة.

٩- أصول البزدوي مع كشف الأسرار: الأصل لفخر الإسلام محمّد بن محمّد البزودي المتوفى سنة ٤٩٣ هـ والشرح لعبدالعزيز النجاري المتوفى سنة ٧٣٠- طبعة دار الكتاب العربي ببيروت سنة ١٣٩٤هـ

١٠- أصول السرخسي: لمحمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ - تحقيق أبي الوفاء الأفغاني- طبعة دار المعرفة ببيروت سنة ١٣٩٣هـ

١١- الأعلام: لخير الدين الزركلي- طبعة دار العلم للملايين- ببيروت.

١٢- إنباه الرواة إلى أنباه النحاة: لعلي بن يوسف القفطي المتوفى سنة ٦٤٦هـ -تحقيق محمّد بن أبي الفضل إبراهيم- طبعه دار الكتب المصرية سنة ١٣٦٩- ١٣٧٤هـ.

١٣- الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد المتوفى سنة ٧١٢هـ -تحقيق قحطان الدوري، مطبعة الإرشاد في بغداد سنة ١٤١٢هـ.

١٤- البحر المحيط: لبدر الدين محمّد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ) مخطوط له نسخة مصورة بمكتبة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية برقم ١/ ٣١٦ والجزء الأول مطبوع بالآلة الكاتبة بتحقيق د. محمّد بن عبدالرزاق الدويش.ورجعت في القسم الثاني إلى النسخة المطبوعة بتحقيق عمر الأشقر وآخرين.

١٥- بذل النظر لمحمد بن عبدالحميد الأسمندي المتوفى سنة ٥٥٢هـ تحقيق د. محمّد زكي عبدالبر الطبعة الأولى سنة ١٤١٢هـ بمكتبة دار التراث بالقاهرة.

١٦- البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني المتوفى سنة ٤٧٨هـ- تحقيق د. عبدالعظيم الديب- الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ -مطابع الدوحة الحديثة- قطر.

١٧- بغية الوعاة: لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٤٦٣هـ-الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ- مطبعة السعادة مصر.

١٨- تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي -المتوفى سنة ٩١١هـ الطبعة الأولى مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٩هـ.

١٩- التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ: تحقيق د. محمّد حسن هيتو- طبع دار الفكر دمشق ١٤٠٠هـ.

٢٠- تجريد أسماء الصحابة للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ طبعة دار المعرفة -بيروت.

٢١- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للحافظ السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ طبعة دار الكتب العلمية- بيروت.

٢٢- تتمة المختصر في أخبار البشر: لزين الدين عمر بن الوردي -تحقيق أحمد رفعت البدراوي- دار المعرفة- بيروت.
٢٣- ترتيب الدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك: للقاضي عياض بن موسى اليحصبي المتوفى سنة ٥٤٤هـ -تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود- نشر مكتبة الحياة في بيروت- ومكتبة الفكر في طرابلس ليبيا.
٢٤- التعريفات: لعلي بن محمّد المعروف بالشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ -طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه بمصر سنة ١٣٥٧هـ
٢٥- التعليق المغني على الدارقطني: لأبي الطيب محمّد شمس الحق العظيم آبادي بذيل سنن الدارقطني -طبع بعناية وتصحيح عبدالله هاشم يماني المدني سنة ١٣٨٦هـ
٢٦- تفسير القرآن العظيم للحافظ إسماعيل بن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ -طبع بدار إحياء الكتب الغربية: عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.
٢٧- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ تحقيق د شعبان محمّد إسماعيل طبعة سنة ١٣٩٩هـ -نشر مكتبة الكليات الأزهرية.
٢٨- التمهيد للقاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ طبع المكتبة الشرقية- بيروت سنة ١٩٥٧هـ
٢٩- التمهيد في أصول الفقه: لمحفوظ بن أحمد الكلوذاني المتوفى سنة ٥١٠هـ تحقيق مفيد أبوعمشة ومحمد بن علي بن إبراهيم- نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.
٣٠- التلويح على التوضيح: لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢هـ - الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية سنة ١٣٢٢هـ والأصل لصدر الشريعة عبدالله بن مسعود المتوفى سنة ٧٧٤هـ
٣١- التلويحات: لشهاب الدين السهروردي مخطوط له صورة بمكتبة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية تحت رقم ٢٠٠ف.

٣٢- تنقيح الفصول: لشهاب الدين القرافي (ت ٤٨٥هـ) مطبوع مع شرحه للمؤلف -تحقيق طه عبدالرؤوف سعد- الطبعة الأولى دار الفكر سنة ١٣٩٣هـ

٣٣- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني المتوفى سنة٨٥٢هـ -الطبعة الأولى بمطبعة دار المعارف النظامية- حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٣٢٧هـ.

٣٤- تيسير التحرير: لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه وهو شرح التحرير للكمال بن الهمام السيواسي المتوفى سنة ٨٦١هـ -طبع مطبعة محمّد علي صبيح وأولاده بمصر.

٣٥- جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣هـ -الطبعة الثانية بمطبعة العاصمة بالقاهرة سنة ١٣٨٨ هـ

٣٦- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير: لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ - الطبعة الرابعة دار الفكر- بيروت.

٣٧- الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لابن أبي الوفاء القرشي الحنفي المتوفى سنة ٦٩٦هـ -الطبعة الأولى- مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية- حيدر آباد سنة ١٣٣٣هـ

٣٨- حاشية الباجوري على متن السلم: لإبراهيم الباجوري -طبع المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٠٦هـ

٣٩- الحدود: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى سنة ٤٤٧هـ تحقيق د. نزيه حماد - الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢هـ نشر مؤسسة الزعبي.

٤٠- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصفهاني المتوفى سنة٤٣٠هـ -طبعة مصورة عن طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٥١هـ

٤١- ديوان جران العبد: عامر بن الحارث رواية السكري - مطبعة دار الكتب المصرية- الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ

٤٢- الرسالة للإمام الشافعي المتوفى سنة٢٠٤هـ تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ

٤٣- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: لعبدالله بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ -تحقيق وتعليق الدكتور عبدالعزيز بن عبدالرحمن السعيد- نشر جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية سنة ١٣٩٧هـ

ورجعت في القسم الثاني إلى تحقيق د. عبدالكريم النملة الطبعة الثالثة.

٤٤- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة لناصر الدين الألباني. طبعة المكتب الإسلامي سنة ١٣٩٨هـ

٤٥- سلم الوصول لشرح نهاية السول: للشيخ محمّد بخيت المطيعي -طبع عالم الكتب- بيروت- بهامش نهاية السول شرح منهاج الوصول.

٤٦- سنن البيهقي (السنن الكبرى) للإمام أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ - الطبعة الأولى- تصوير دار صادر- بيروت.

٤٧- سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى بن سورة السلمي الترمذي - المتوفى سنة ٣٧٩هـ - تحقيق وتعليق عزت الدعاس- نشر مكتبة دار الدعوة حمص سنة ١٣٨٥هـ

٤٨- سنن الدارقطني: للحافظ علي بن أحمد الدارقطني المتوفى سنة ٣٨٥هـ -تحقيق عبدالله هاشم يماني- طبع مطبعة المدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ

٤٩- سنن الدارمي: للحافظ عبدالله بن بهرام الدارمي المتوفى سنة ٢٥٥هـ -طبع دار الفكر- ببيروت.

٥٠- سنن أبوداود: للإمام سليمان بن الأشعث السجستاني المعروف بأبي داود المتوفى سنة ٣٧٥هـ -راجعه وعلق عليه محمّد محي الدين عبدالحميد- نشر دار إحياء السنة النبوية -طبع دار الفكر- بيروت.

٥١- سنن ابن ماجة: للإمام محمّد بن يزيد القزويني المشهور بابن ماجة المتوفى سنة ٣٧٥هـ -تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي- طبعة دار الفكر.

٥٢- سنن النسائي: للإمام أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة ٣٠٢هـ طبعة دار الكتاب العربي -بيروت- ومعه شرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي.

٥٣- السهروردي: للاستاذ سامي الكيالي -طبعة دار المعارف- القاهرة.

٥٤- سير أعلام النبلاء للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ طبع مؤسسة الرسالة سنة ١٤٠٢هـ

٥٥- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لعبدالحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ) تحقيق لجنة احياء التراث العربي.

٥٦- شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن النجار (ت٩٧٣هـ) تحقيق د. محمّد الزحيلي، و د. نزيه حماد -مطبعة دار الفكر بدمشق سنة ١٤٠٣هـ

٥٧- شرح اللمع: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ تحقيق د. محمّد حسن هيتو.

٥٨- شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ بتحقيق د. عبدالله التركي.

٥٩- شرح ألفية العراقي (التبصرة) للحافظ العراقي (ت٨٠٦هـ) ومعه فتح الباقي لزكريا الأنصاري (ت٩٢٥) طبع بالمطبعة الجديدة بفاس سنة ١٣٥٤هـ

٦٠- شهاب الدين القرافي- حياته وآراؤه الأصولية- عياضة بن نامي السلمي -الطبعة الأولى- مطابع الشرق الأوسط بالرياض.

٦١- صحيح البخاري -الجامع الصحيح للإمام محمّد بن إسماعيل البخاري- المتوفى سنة ٣٥٦هـ -تصحيح طبعة المكتبة الإسلامية- استانبول- تركيا.

٦٢- صحيح الجامع الصغير وزياداته لمحمد ناصر الدين الألباني الطبعة الأولى سنة ١٢٨٨هـ نشر المكتب الإسلامي.

٦٣- صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري -المتوفى سنة ٢١٦هـ تصحيح محمّد فؤاد عبدالباقي- نشر وتوزيع رئاسة ادارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٦٤- طبقات الشافعية: لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي (ت ٧٧٣هـ) تحقيق عبدالله الجبوري -طبع رئاسة ديوان الأوقاف ببغداد- سنة ١٣٩١هـ

٦٥- الطبقات الكبرى لابن سعد المتوفى سنة ٢٠٣هـ -طبعة دار صادر بيروت سنة ١٣٨٠هـ

٦٦- العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى محمّد بن الحسين الفراء (ت ٤٥٨هـ) تحقيق الدكتور أحمد بن علي سيرمباركي -الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ بمؤسسة الرسالة- بيروت.

٦٧- العقد المنظوم في الخصوص والعموم: لشهاب الدين القرافي -تحقيق أحمد الختم- مطبوع بالآلة الكاتبة- رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى.

٦٨- عيون الأنباء في طبقات الأطباء: لابن لأبي أصيبعة المتوفى سنة٦٦٨هـ اصدار دار الفكر -بيروت سنة ١٣٧٦هـ

٦٩- الفتح الرباني ترتيب مسند الإمام أحمد الشيباني: لأحمد بن عبدالرحمن البنا -طبعة دار الشهاب- القاهرة.

٧٠- الفرق بين الفرق لعبدالقاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٣٩هـ تحقيق محمّد محي الدين عبدالحميد -طبع مطبعة المدني بالقاهرة.

٧١- الفروق (أنوار البروق) لشهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ طبعة دار المعرفة بيروت.

٧٢- الفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي الجصاص المتوفى سنة ٥٣٧هـ تحقيق د. عجيل النشمي -الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ

٧٣- فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: لعبدالعلي محمد نظام الدين الأنصاري المتوفى سنة ١٢٢٥هـ الطبعة الأولى بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٢هـ بذيل المستصفى الغزالي.

٧٤- الكتاب: لسيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر المتوفى سنة ١٨٠هـ -طبعة بولاق سنة ١٣١٦هـ

٧٥- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث عن السنة الناس، لإسماعيل بن محمّد العجلوني (ت ١١٦٣هـ) نشر وتوزيع دار التراث بالقاهرة.

٧٦- اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزري طبعة دار صادر- بيروت.

٧٧- لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١هـ -تصوير دار صادر بيروت- عن الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣٠٨هـ

٧٨- اللمع في أصول الفقه: لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) الطبعة الثانية سنة ١٣٧٧هـ مطبعة البابي الحلبي بمصر.

٧٩- اللمع: لأبي الحسين علي بن إسماعيل الأشعري -طبع بمطبعة مصرية سنة ١٩٥٥م.

٨٠- مجمع الزوائد: للحافظ علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧م -دار الكتاب- بيروت.

٨١- مجموع الفتاوى: لشيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة٧٢٨هـ -جمعه الشيخ عبدالرحمن بن محمّد القاسم -مصور عن الطبعة الأولى سنة ١٣٩٨هـ

٨٢- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ -الطبعة الأولى بالمطبعة الحسينية المصرية ومعه تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي ومعه معالم أصول الدين للرازي.

٨٣- المحصول في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ تحقيق الدكتور طه جابر العلواني - طبع مطابع الفرزدق بالرياض.

٨٤- المحلى: لأبي محمّد علي بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ -طبعة دار الاتحاد العربي- تصحيح واشراف زيدان أبوالمكار حسين سنة ١٣٨٧هـ

٨٥- مختصر ابن الحاجب (مختصر المنتهى): لجمال الدين ابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) ومعه شرح العضد وحاشية الجرجاني وحاشية الهروي طبعة سنة ١٣٩٣هـت نشر مكتبة الكليات الأزهرية ومراجعة شعبان محمّد إسماعيل.

٨٦- مختصر روضة الناظر: لسليمان بن عبدالقوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ طبع مؤسسة النور للطباعة والنشر بالرياض سنة ١٣٨٣هـ

٨٧- مرآة الجنان وعبرة اليقظان لعبدالله بن أسعد اليافعي المتوفى سنة ٧٦٨هـ نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات -بيروت.

٨٨- المزهر في علوم اللغة وأنواعها: لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ - صححه وعلق عليه محمّد أحمد جاد المولى وعلي البخاري ومحمد أبوالفضل إبراهيم- طبعة دار احياء الكتاب العربي بالقاهرة.

٨٩- مسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله بن أحمد تحقيق زهير الشاويش، نشر المكتب الإسلامي في بيروت.

٩٠- المستدرك على الصحيحين: للحاكم النيسابوري المتوفى سنة ٤٠٥هـ الطبعة الأولى مطبعة مجلس دائرة معارف النظامية -حيدر آباد- سنة ١٣٣٤هـ وبذيله التلخيص للذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ

٩١- المستصفى في علم الأصول: لإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الطبعة الأولى بمطبعة بولاق سنة ١٣٢٣هـ وبذيله فواتح الرحموت.

٩٢- مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤٠هـ طبعة المكتب الإسلامي ودار صادر - بيروت.

٩٣- المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، مجد الدين عبدالسلام وابنه عبدالحليم وحفيده تقي الدين أحمد -تقديم محمّد محي الدين عبدالحميد- طبع مطبعة المدني بالقاهرة.

٩٤- مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي تحقيق محمّد ناصر الدين الألباني. الطبعة الثانية سنة ١٣٩٩هـ نشر المكتب الإسلامي.

٩٥- المصنف: لابن أبي شيبة عبدالله بن محمّد المتوفى سنة ٢٣٥هـ -طبع بعناية وتصحيح مختار أحمد الندوي -الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢هـ نشر الدار السلفية في بومباي -الهند.

٩٦- مطالع الأنوار في الحكمة والمنطق: لسراج الدين الأرموي، المتوفى سنة ٦٨٢هـ -طبع مطبعة محرم البوسنوي سنة ١٣٠٣هـ -الأستانة.

٩٧- المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: لبدر الدين الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ - تحقيق حمدي السلفي- طبعة دار الأرقم- الطبعة الأولى.

٩٨- المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ): تحقيق محمّد حميدالله - طبع المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٣٨٤هـ

٩٩- معجم البلدان: لياقوت الحموي (ت٦٣٦هـ) طبعة دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر سنة ١٣٧٦هـ.

١٠٠- معجم شواهد العربية: لعبدالسلام هارون -طبع مكتبة الخانجي القاهرة سنة ١٩٧٣هـ
١٠١- مفتاح السعادة ومصباح السيادة: لطاش كبري زاده (ت ٩٦٣هـ) الطبعة الأولى -مطبعة دائرة المعارف النظامية- حيدر آباد- سنة١٣٩٩هـ
١٠٢- المقتضب: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفىسنة ٢٨٥هـ تحقيق عبدالخالق عظيمة -طبع مؤسسة دار التحرير للطباعة والنشر سنة ١٣٨٨هـ
١٠٣- المواقف في علم الكلام: لعضد الدين الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ طبع عالم الكتب -بيروت- توزيع مكتبة المتنبي بالقاهرة ومكتبة سعدالدين بدمشق.
١٠٤- الموطأ: للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩هـ -طبعة دار الفكر ببيروت- ومعه تنوير الحوالك للسيوطي ورجعت في مواضع إلى طبعة دار النفائس سنة ١٤٠٤هـ بيروت.
١٠٥- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: للحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ -تحقيق علي محمّد البجاوي- طبع دار أحياء الكتب العربية بالقاهرة.
١٠٦- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: ليوسف بن تغري بردي الأتابكي(ت ٨٧٤هـ) طبعة مصورة عن الطبعة الأولى بمطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٤٨هـ
١٠٧- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: لأبي البركات عبدالرحمن بن محمّد الأقباري المتوفى سنة ٥٧٧هـ -طبع سنة ١٣٩٤هـ بمصر.
١٠٨- نصب الراية لأحاديث الهداية: لعبدالله بن يوسف الزيلعي، المتوفى سنة ٧٦٢هـ -الطبعة الثانية مصورة عن الطبعة الأولى سنة ١٣٥٧هـ بدار المأمون بالقاهرة.
١٠٩- نفائس الأصول في شرح المحصول: الجزء الأول مطبوع بالآلة الكاتبة بتحقيق الدكتور: عياض السلمي، والثاني مطبوع بالآلة الكاتبة بتحقيق د. عبدالكريم النملة (رسالة دكتوراة) بجامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية.
١١٠- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، لبهاء الدين ابن شداد (ت٦٣٢هـ) تحقيق د. جمال الدين الشيال - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٤م -الدار المصرية للتأليف والترجمة.
١١١- نيل الأوطار لمحمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ - طبعة دار الجيل بيروت.

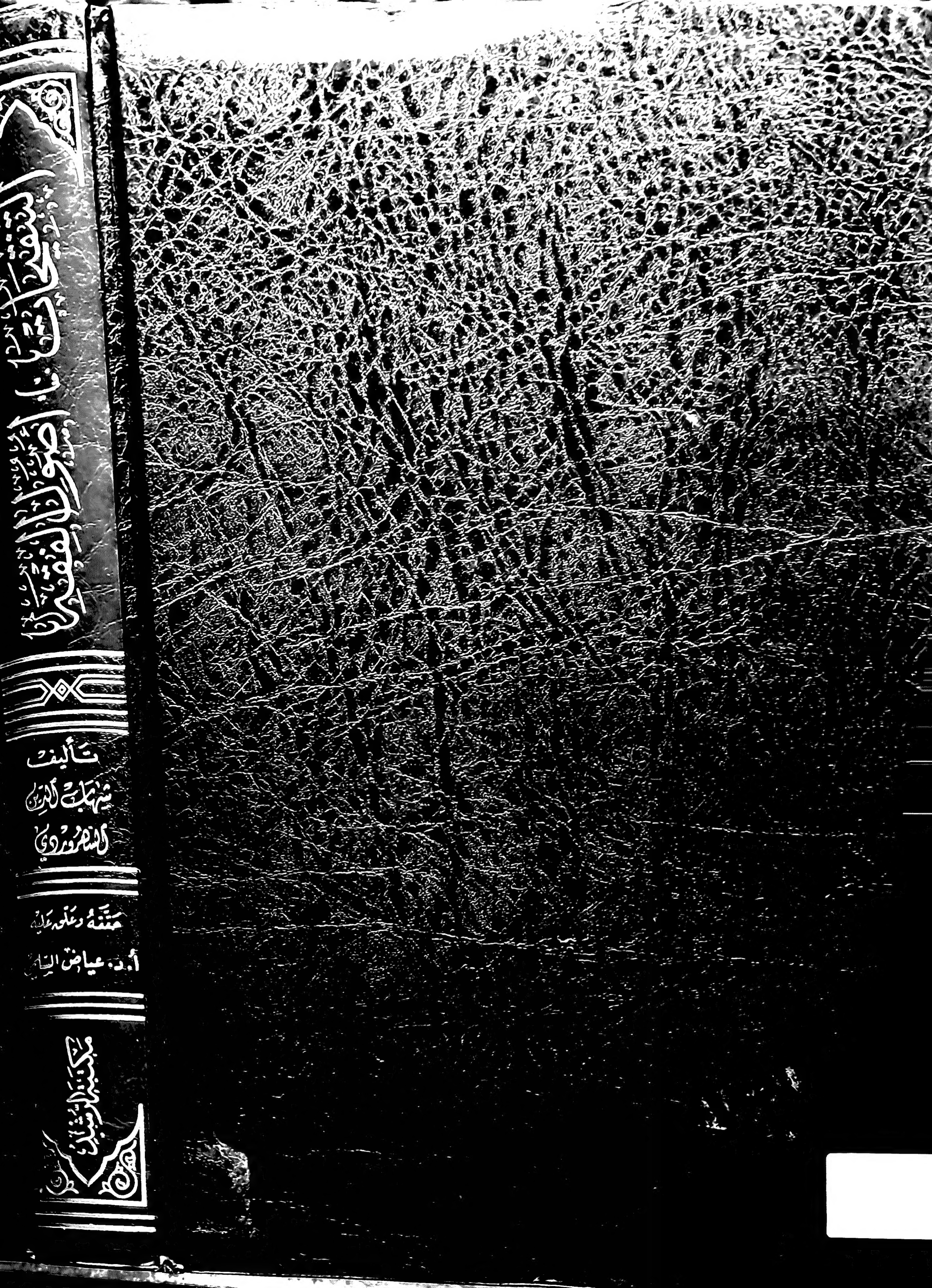
١١٢- الواضح: لأبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي المتوفى سنة ٥١٣هـ -مخطوط وله صورة لمكتبة جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية برقم ٨٣٩١ف.

١١٣- الورقات في أصول الفقه: لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ) ومعه الثمرات على الورقات لجلال الدين المحلي (ت٨٦٤هـ) تحقيق خضر محمّد -نشر مكتبة الغزالي ومكتبة ابن الفارض سنة ١٣٩٠هـ.

١١٤- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لشمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر ابن خلكان (ت٦٨١هـ) -تحيق د. إحسان عباس- طبعة دار الثقافة- بيروت.



فهرس الموضوعات


التنقيحات في أصول الفقه
تأليف
شهاب الدين
السهروردي
حققه وعلق عليه
أ.د. عياض السلمي
مكتبة الرشد





تأليف
شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي
المتوفى ٥٨٧هـ

حققه وقدم له وعلق عليه
أ. د. عياض بن نامي السلمي
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض

مكتبة الرشد
ناشرون